(Viene de la 1ra. solapa)

c) Fortalecimiento Institucional. Desarrollar actividades de apoyo a unidades de información especializadas en ciencias sociales, como respaldo indispensable para sostener la investigación.

d) Difusión. Impulsar una línea que contemple la publicación de libros, producto de las investigaciones apoyadas por el PIEB y la Revista Boliviana de Ciencias Sociales "T'inkazos".

Publicaciones recientes del PIEB

Serie: Investigación.

De la huella al impacto, Participación Popular en municipios con población indígena Urubichá, Gutiérrez Villa Montes. Lema Garret Ana María. 2001.

Serie: Documentos de investigación

Seguridad alimentaria en Pando. Aprovechamiento de los recursos naturales en la alimentación de los pobladores de Pando. Antezana Mónica. 2001

Serie: Libros de Bolsillo

Los dueños del micrófono. Tácticas y estrategias ciudadanas en los medios, Soruco Ximena, Pabón Ximena, Sanjinés Esteban. 2001.

Serie: Formación

Formulación de proyectos de investigación. (2da edición). Barragán Rossana, Salman Ton, Ayllón Virginia, Sanjinés Javier, Langer Erick, Córdova Julio, Rojas Rafael. 2001

Guía para la Organización de Centros de documentación. Ayllón Virgina, Brinati Rossana. 2001

Publicaciones periódicas PIEB

T'inkazos N° 11; Revista Boliviana de Ciencias Sociales. 2da. época.

Nexos N° 18. Boletín informativo del PIEB.

El aporte fundamental del estudio consiste en ubicar la discusión sobre etnicidad y género en el país en el ámbito teórico y de la investigación etnográfica y etnohistórica, lo que consideramos puede ser un importante estímulo para el desarrollo del proceso de conceptualización y de reflexión sistemática y objetiva sobre nuestra diversidad

ISBN: 99905-817-5-4

2002

MATRIMONIOS INTERÉTNICOS




INVESTIGACION

Impresión "EDOBOL" ® - 2410448

PIEB






matrimonios INTERÉTNICOS

reproducción de los grupos étnicos y relaciones de género en los Llanos de Mojos

Zulema Lehm (coordinadora)
Tania Melgar Kantuta Lara Mercedes Noza
Cabildo Indigenal de Trinidad Puerto San Lorenzo
San Pablo del Isiboro Tres de Mayo
Territorio Indígena Sirionó Naranjito

El Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB), patrocinado por el Directorio General para la Cooperación Internacional del Ministerio de Relaciones Exteriores de los Países Bajos (DGIS), es un programa autónomo de apoyo a la investigación en ciencias sociales establecido en 1995.

Los objetivos del PIEB son:

1. Apoyar la investigación dirigida a la reflexión y comprensión de la realidad boliviana, con la finalidad de contribuir a la generación de propuestas de políticas frente a las diferentes problemáticas nacionales; promover la disminución de las asimetrías sociales y la inequidad existentes; lograr una mayor integración social y fortalecer la democracia en Bolivia.
2. Incentivar la producción de conocimientos socialmente relevantes y las aproximaciones multidisciplinarias que permitan visiones integrales de la sociedad, promoviendo simultáneamente la excelencia académica. Para el PIEB, desarrollar el conocimiento, la investigación y el acceso a la información, son pilares clave para que una sociedad pueda afrontar su futuro.
3. Promover la formación de nuevas generaciones de investigadores, haciendo énfasis en la formación de jóvenes. Investigar formando, formar investigando es uno de los principales propósitos del PIEB.
4. Desarrollar la capacidad regional y local de la investigación con relevancia social.

El PIEB pretende alcanzar estos objetivos, a través de cuatro líneas de acción:

a) Investigación. Brindar apoyo financiero a equipos de investigación, previo concurso de proyectos.

b) Formación. Fortalecer la capacidad de investigación de recursos profesionales a través de cursos, talleres, seminarios y conferencias.

(Continúa en la 2da. solapa)

Matrimonios interétnicos

Matrimonios interétnicos

Reproducción de los grupos étnicos y relaciones de género en los Llanos de Mojos

Zulema Lehm Ardaya, coordinadora
Tania Melgar Henrich
Kantuta Lara Delgado
Mercedes Noza Moreno
Cabildo Indigenal de Trinidad
Puerto San Lorenzo
San Pablo del Isiboro
Tres de Mayo
Territorio Indígena Sirionó
Naranjito

Investigación coauspiciada por el CIDDEBENI



PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN ESTRATÉGICA EN BOLIVIA

La Paz, 2002

Esta publicación cuenta con el auspicio del Directorio General para la Cooperación Internacional del Ministerio de Relaciones Exteriores de los Países Bajos (DGIS).

La investigación contó también con el apoyo de OXFAM - América.

Lehm, Zulema

Matrimonios Interétnicos: reproducción de los grupos étnicos y relaciones de género en los Llanos de Mojos / Zulema Lehm Ardaya, Tania Melgar Henrich, Kantuta Lara Delgado, Mercedes Noza Moreno. — La Paz: FUNDACIÓN PIEB, 2002.

XXXIV; 276 p.; Tbls., Maps. – (Investigación, no. 12)

D.L.: 4-1-473-02

I.S.B.N.: 99905-817-5-4: Encuadernado

I. TENENCIA DE LA TIERRA. II. TIERRA AGRÍCOLA. III. TIERRAS COMUNALES. IV. GRUPOS ÉTNICOS. V. BENI. 1. Título. 2. Colección.

D.R. © FUNDACION PIEB, abril 2002
Edificio Fortaleza, Piso 6, Of. 601
Av. Arce N° 2799, esquina calle Cordero, La Paz
Teléfonos: 243 2582 - 243 5235
Fax: 243 1866
Correo electrónico: fundapieb@unete.com
website: www.pieb.org
Casilla postal: 12668

Diseño gráfico de cubierta: Alejandro Salazar

Edición: Rubén Vargas

Producción: Editorial Offset Boliviana Ltda.
Calle Abdón Saavedra 2101
Tels.: 241 0448 - 241 2282 - 241 5437
Fax: 242 3024 – La Paz - Bolivia

Impreso en Bolivia
Printed in Bolivia

Índice

Prólogo

Luz María Calvo Carmona
ANTROPÓLOGA

La intersección entre etnicidad y género constituye uno de los campos de análisis más complejos y desafiantes de la realidad social boliviana, en el que confluyen dos factores decisivos en la constitución de sujetos sociales complejos, diferenciados y discriminados que, en términos generales, son aún insuficientemente comprendidos (no obstante haber sido objeto de una notable profusión discursiva y de programas de cooperación en los últimos años). En el caso de la etnicidad, el tema —si bien es permanentemente mentado en la dinámica política del país y tiene una creciente influencia en el despliegue de fuerzas en este campo— no ha sido objeto del desarrollo conceptual y la reflexión objetiva (sustentada en datos) que su importancia demanda. Si bien desde la década del noventa, se observa una mayor atención a esta problemática por parte del estado —manifiesta principalmente en el reconocimiento de derechos indígenas, promovidos en el marco internacional a partir de la aprobación del Convenio 169 de la OIT [1] (1989) y de la declaración del Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo (ONU, 1993) [2]— ésta se basó en la aplicación de conceptos heredados de distintas vertientes, sin una claridad suficiente

---

1 Se trata del Convenio de la Organización Internacional del Trabajo referido a las Poblaciones Indígenas y Tribales en Países Independientes, ratificado en el país mediante Ley N° 1254.

2 Si bien movilizaciones indígenas como la Marcha por el Territorio y la Dignidad (realizada en 1990) fueron decisivas para que desde el Estado se empiece a tomar medidas tendientes al reconocimiento de los derechos de las poblaciones indígenas del país, es claro que tales medidas no sólo respondieron a las demandas internas las cuales, cabe recordar, han sido una constante en la historia del país. El contexto internacional tuvo una influencia decisiva en este campo; en especial, el clima

sobre los mismos y su relación con las particularidades de la realidad boliviana. [3] Es así que mientras en el ámbito del reconocimiento de los derechos indígenas —como consecuencia de la ratificación del convenio 169 de la OIT— se utiliza el concepto de *pueblo indígena*, en la organización administrativa estatal [4] y en parte importante de los discursos políticos se asume el término de *grupos étnicos*, para referirse a las mismas colectividades.

Uno y otro término provienen de ámbitos distintos y tienen alcances particulares: el primero, del ámbito político-jurídico y el segundo del ámbito académico de la antropología y la etnología; el primero alude a las colectividades que se consideran indígenas "*por el hecho de descender de poblaciones que habitan en el país o una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualesquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas*" (C.169 OIT Art. 1°). El segundo alude a un tipo de colectividad que de acuerdo a la definición clásica de Barth, que se recoge en el presente texto "*en gran medida se autoperpetúa biológicamente; comparte valores culturales fundamentales realizados con unidad manifiesta en formas culturales; integra un campo de comunicación e interacción; cuentan con unos miembros que se identifican*

---

internacional de apoyo a las reinvindicaciones indígenas logrado tras las movilizaciones y manifestaciones producidas a propósito del quinto centenario de la llegada de Colón a América, el acuerdo de la comunidad internacional respecto a la necesidad de reconocer los derechos indígenas en el contexto de los estados, así como el reconocimiento del rol fundamental de las culturas indígenas en la conservación de la vida y la biodiversidad del planeta que se efectuó en la Cumbre de la Tierra, en Río en 1992, y quedó formalizado en el Convenio de Diversidad Biológica (acuerdo de carácter vinculante firmado en dicha oportunidad y ratificado por más de 180 naciones, que contiene importantes compromisos de los estados en relación con la preservación y protección de tales culturas).

[3] Respecto a las especificidades de la realidad boliviana en lo que se refiere a la diversidad étnica y cultural, si bien existen esfuerzos de reflexión plural en este campo, como los del seminario *Los caminos de integración y participación en la Bolivia hacia el siglo XXI* (1992) publicados como *Lo pluri multi o reino de la diversidad* por ILDIS en 1993, estos constituyen acercamientos iniciales, sin un nivel de sistematización y de conceptualización significativo.

[4] Nos referimos al establecimiento de la Secretaría Nacional y Subsecretaría de Asuntos Étnicos entre 1993 y 1997.

a sí mismos y son identificados por los otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden" (1976: 11).

En los hechos, uno y otro término ("pueblo indígena" y "grupos étnicos") han sido empleados para dar cuenta de una realidad altamente compleja sin un análisis teórico de sus alcances particulares con relación a ésta, de las correspondencias y diferencias entre sí y del ámbito social específico de su aplicación en el país; [5] habiendo contribuido a ello la insuficiente información existente sobre la situación de la población "descendiente de poblaciones que habitan el país desde antes de la conquista", la vigencia de sus instituciones y de las eventuales fronteras que establecen unidades étnicas a su interior. [6]

De esta manera, la compleja realidad nacional existente en este campo, la gama de situaciones y expresiones de identidad que se observan entre el polo de la plena incorporación a la sociedad nacional y el de la plena diferenciación "étnica", no ha quedado adecuadamente representada en la legislación y tampoco ha sido analizada más allá de los discursos, lo que ha sido decisivo para que hasta el presente esta realidad no esté adecuadamente expresada en el sistema político, en la discusión sobre las necesidades de ajuste en este campo y en la organización administrativa del Estado.

---

[5] Existen varias precisiones que se requiere hacer en el país con relación a la aplicación de tales conceptos. Partiendo del hecho que no todo grupo étnico constituye un grupo indígena y que no toda población indígena constituye un grupo étnico, lo primero que se requiere delimitar es la aplicación de cada uno de los términos con relación a los distintos tipos de colectividades existentes en el país. En ese marco, lo que es realmente delicado es delimitar la aplicación del concepto "pueblo indígena" pues de él se derivan los derechos colectivos indígenas reconocidos por la legislación nacional y el marco jurídico internacional.

[6] Una de las consecuencias de la negación de lo indígena por parte del Estado ha sido su "invisibilización" en la información oficial, de manera que reflexiones y precisiones de la situación nacional actual en este campo tienen la limitación de la información. No obstante haber importantes contribuciones sobre grupos específicos, las únicas reflexiones de carácter nacional son las que han podido hacerse a partir del indicador lingüístico (por parte de Xavier Albó), dado que la pregunta referida a la " lengua hablada", incluida en el Censo de 1992 permitió ello, aunque con limitaciones para el caso de las lenguas del Oriente. El Censo Nacional recientemente realizado (septiembre del 2001) echará nuevas luces sobre el tema, aunque también con limitaciones por el carácter de la pregunta en él incluida con relación a la pertenencia étnica.

Por ello, sigue siendo una tarea pendiente de la sociedad boliviana comprender su tan mentada diversidad, las colectividades concretas que la integran, las raíces históricas de éstas, las especificidades culturales desarrolladas en cada caso para enfrentar el reto de la vida, el carácter de su identidad y las bases de ésta, la vigencia o no de fronteras étnicas a su interior, los procesos sociales en que éstas se hallan, los sistemas particulares de organización y representación, etc. Se trata de un desafío teórico y de sistematización imprescindible para "mirarnos" más cabalmente y construir sobre lo que somos.

Por otra parte, la cuestión de género —también objeto de una importante corriente internacional de promoción y del establecimiento de políticas y programas tanto públicos como de Organizaciones no Gubernamentales— no obstante los esfuerzos de lo que fuera la Subsecretaría de Asuntos de Género por ubicar la problemática en contextos socioculturales específicos,[7] ha sido asumida, de manera predominante, con un alto grado de simplificación, consistente en la proyección de estereotipos de subordinación de las mujeres a diversos contextos rurales y urbanos. Ha contribuido a ello una reducción de la comprensión de la cuestión de género en tanto "problema de la mujer" (a-social y a-histórico), y la dificultad metodológica que implica la comprensión de las diferencias socialmente construidas entre hombres y mujeres en el marco de los respectivos sistemas culturales de los grupos étnicos y otras colectividades social y culturalmente particulares. Dada la profundidad de las dimensiones de la cultura sobre la base de las cuales se construyen la diferencias y relaciones entre los géneros, esta construcción en la mayoría de los casos no ha sido adecuadamente analizada. Las implicaciones de ello son serias, dado que la incorporación del "enfoque de género" en las acciones de promoción del desarrollo ha sido resultado no sólo de políticas nacionales sino, en muchos casos, de un condicionamiento de la cooperación internacional que ha inducido a adoptar acciones concretas hacia las mujeres de distintas colectividades rurales y urbanas sin una adecuada comprensión de sus situaciones particulares y de sus problemáticas en este campo.

---

[7] Esfuerzos que se tradujeron en la realización de diversas investigaciones sobre la situación de las mujeres en distintos contextos socioculturales del país.

Matrimonios interétnicos: Reproducción de los grupos étnicos y relaciones de género en los Llanos de Mojos se ubica en el corazón de esta problemática (la de la etnicidad y el género) y la desarrolla con notable rigor, echando importantes luces tanto en lo que respecta a la comprensión teórica de la construcción social de las diferencias de género y de la etnicidad en general, como en lo que hace a la comprensión de las expresiones concretas de ambas en los cuatro grupos étnicos incluidos en el estudio (Trinitario, Yuracaré, Sirionó y Guarayo); el trabajo, además, introduce a la problemática de la reproducción étnica y las relaciones interétnicas en la Amazonía en general (a través de Mojos), espacio caracterizado por su alta diversidad étnica y por la extrema vulnerabilidad demográfica de parte importante de los grupos que en el habitan. [8]

Buscando responder a la pregunta del porqué del creciente número de matrimonios interétnicos producidos en los últimos años entre los grupos étnicos de los Llanos de Mojos y de las consecuencias de estas uniones en la reproducción de estos grupos en tanto colectividades diferenciadas, el trabajo parte de las principales bases teóricas existentes para la explicación de la etnicidad y el género en general y de los estudios realizados en este campo en la Amazonía y en Mojos. Analiza también —sobre la base a una amplia recolección de información primaria y secundaria— distintas dimensiones de la vida y la cultura de las poblaciones estudiadas que intervienen en la construcción de las diferencias étnicas y de género y en la dinámica expresada en los intercambios matrimoniales entre diferentes grupos étnicos.

Las autoras privilegian el análisis de los sistemas de parentesco y de la división del trabajo al interior de comunidades "caso" elegidas para cada grupo estudiado, en el entendido que estas dimensiones de la vida social "*constituyen formas empíricas de las relaciones sexo/género*

---

[8] Ilustra el problema de la vulnerabilidad de los grupos étnicos amazónicos el hecho que para el caso de la Amazonía peruana el investigador Antobio Brack ha identificado 80 grupos desaparecidos, 11 de los cuales lo hicieron entre 1950 y 1997(1997) y para el caso de la Amazonía brasilera, Darcy Ribeiro, citado en el presente estudio, identifica un total de 87 grupos desaparecidos en la primera mitad del siglo XX.

y de la etnicidad" que permiten un acercamiento a la situación de los géneros y a los sistemas de inclusión y exclusión étnica que operan en cada grupo. En esta perspectiva, analizan la división del trabajo entre los géneros en el contexto global de los sistemas económicos vigentes en cada una de las comunidades (considerando en cada caso tanto la esfera de la producción como de la circulación, la de la reciprocidad y la del mercado) y ponen especial énfasis en la determinación del nivel de control ejercido por hombres y mujeres sobre los productos y recursos "estratégicos" (los más valorados en el mercado y, en menor medida, en la esfera de la reciprocidad), por considerar este control como un indicador clave de la situación de los géneros en las sociedades analizadas.

Para la comprensión de la situación de los géneros y los sistemas de inclusión y exclusión étnica que operan en cada grupo, las autoras también analizan las normas y valoraciones interétnicas e intergenéricas existentes en cada caso y, con miras a comprender la dinámica y las transformaciones tanto de la etnicidad como de las relaciones entre los géneros, consideran los indicadores demográficos de las poblaciones estudiadas, atendiendo a los posibles cambios inducidos por la reducción de la población en los sistemas de parentesco de cada grupo (en especial, en el matrimonio, la residencia y la filiación).

De esta manera, la lectura teórica del género y la etnicidad asumida por las autoras —así como su rigor metodológico— las lleva a indagar sobre dimensiones de la cultura y de la historia de los grupos estudiados considerablemente complejas. Tanto la comprensión de los sistemas de parentesco —uno de los campos más especializados de los estudios antropológicos— como la reconstrucción de la evolución demográfica de los grupos estudiados —en un contexto de dispersión general de fuentes y de vacíos y contradicciones de la información censal—, la obtención de información demográfica actual detallada relativa a los indicadores demográficos en cada caso, la caracterización general de las economías indígenas de las poblaciones estudiadas, la caracterización de las normas y valores, de las autopercepciones y las percepciones sobre los otros que operan en cada grupo, etc., etc. constituyen logros dignos de destacar, tanto por el esfuerzo que encie-

rran de recolección y sistematización de información de campo [9] y de información bibliográfica, como por el acercamiento que posibilitan a la realidad y la historia de cada uno de los grupos considerados en el estudio.

Es precisamente el acercamiento que el texto permite a la historia y algunas dimensiones de la cultura y la situación actual de trinitarios, yuracarés, sirionós y guarayos, lo que hace que, no obstante tratarse de un trabajo de corte teórico y especializado, sus resultados sean de interés general. Por una parte, la información primaria en él contenida hace del mismo una lectura obligada para quienes están relacionados con los distintos aspectos de la gestión del desarrollo nacional y en particular del desarrollo regional y de las comunidades trinitarias, sirionó, yuracarés y, en menor medida, guarayas. [10]

Por otra parte, la manera como el estudio rastrea en la historia de

---

[9] En el contexto de los estudios bolivianos sobre los grupos indígenas —en su mayor parte, marcados por las limitaciones materiales para profundizar en el trabajo de campo y la recolección de información secundaria— el trabajo realizado destaca por el gran despliegue de técnicas aplicadas para la obtención de información primaria, las cuales en conjunto ofrecen una base de información bastante detallada para el análisis. Entre las técnicas aplicadas, las autoras señalan: censos comunales, encuestas a mujeres mayores de 12 años sobre fecundidad y natalidad, mapeos de recursos naturales según género, calendarios anuales de actividades según género, registros diarios de actividades, flujo de productos y análisis de beneficios, historias de vida, esquemas de parentesco, cuestionarios con escalas de opinión y valoraciones, entrevistas a personas especializadas en la Búsqueda de la Loma Santa, chamanismo, cacería y pesca, observaciones registradas en diarios de campo. Además, se consideró el importante cambio que representa para la vida de las comunidades la variación calendárica entre época de lluvia —cuando las aguas suben y gran parte de la región se inunda— y época seca —cuando las aguas bajan y cambian tanto los recursos disponibles por la población como el trabajo y los movimientos migratorios—, realizando campañas específicas de recolección de información de campo en cada una de esta épocas.

[10] Dado que la mayor parte de las comunidades guarayas se encuentran en el departamento de Santa Cruz y que la comunidad incluida en el presente estudio (Naranjito) como "caso" representativo de este grupo étnico constituye un caso de comunidad conformada en el departamento del Beni en la década del 40 del pasado siglo, en base a familias de diverso origen étnico que confluyeron como trabajadores "matriculados" en la ex Casa Suárez, consideramos que la referencia a este grupo contenida en el trabajo es menos representativa que la del resto de los grupos étnicos estudiados.

la región y en las historias específicas de trinitarios, sirionó, yuracarés y guarayos, los antecedentes de la etnicidad de cada grupo, de los ordenamientos de género observables en la actualidad, de las relaciones interétnicas y los cambios demográficos (entre otros aspectos), hacen que, no obstante no ser la historia el objetivo del trabajo, la reconstrucción lograda, basada en una amplia recopilación de estudios dispersos sobre distintos períodos, eventos y sobre las poblaciones estudiadas, permita al lector una visión sintética pero cabal de Mojos desde los primeros tiempos de los que se tiene noticia (a través de los estudios arqueológicos) hasta la constitución de las Centrales de Pueblos Indígenas y de Mujeres Indígenas del Beni y la realización de la Marcha por el Territorio y la Dignidad (1990). En este sentido, la síntesis histórica presentada viene a llenar el vació existente en el país en relación con la historia regional del corazón del Beni: la pampa mojeña.

Aquí corresponde destacar que es notorio el hecho que el estudio recoge no sólo un año de intenso trabajo de las investigadoras participantes, sino también el conocimiento regional logrado por CIDDEBENI a partir del trabajo desarrollado con las organizaciones indígenas de Mojos, desde inicios de los años 80 (del cual las autoras fueron parte). En ese sentido, el apoyo del PIEB ha permitido no sólo el trabajo de las investigadoras correspondiente a la investigación específica que nos ocupa sino también socializar en el país parte importante del conocimiento generado por CIDDEBENI sobre la región.

Sin embargo, el aporte fundamental del estudio consiste en ubicar la discusión sobre etnicidad y género en el país en el ámbito teórico y de la investigación etnográfica y etnohistórica, lo que consideramos puede ser un importante estímulo para el desarrollo del proceso de conceptualización y de reflexión sistemática y objetiva sobre nuestra diversidad y los respectivos ordenamientos en las relaciones de género, que señalábamos líneas arriba como una prioridad.

En base al estudio las autoras precisan y amplían las definiciones teóricas inicialmente elegidas, en especial la de "grupo étnico", identifican los mecanismos fundamentales que actúan para la reproducción de este tipo de colectividades y para la adscripción de sus miembros, identifican los elementos preponderantes que intervienen

en la definición de la situación de los géneros en los grupos estudiados e identifican los mecanismos que posibilitan y que inhiben los intercambios interétnicos.

Entre estos aspectos, es destacable el juego de factores identificados por las autoras en la determinación de la situación de los géneros en cada grupo: "*Testimonios y observaciones dan cuenta que a mayor edad (de la primera unión), las mujeres trinitarias gozan de mayores grados de autonomía. Sin embargo, la comparación con los yuracarés permite establecer que en la determinación de la situación de los géneros entran en juego, además de la edad, también otros factores, como los sistemas de residencia matrimonial, la división del trabajo, la valoración interna y externa y el control de los géneros sobre los productos que ingresan al mercado*" (pp. 227 - 228). El hecho que el estudio, además de tener un enfoque antropológico, sea comparativo en cuatro grupos étnicos, permite ejemplificar muy bien las gran diversidad de situaciones existentes en este campo entre las distintas colectividades étnicas.

Respecto al tema central de la investigación —los matrimonios interétnicos y la reproducción de los grupos étnicos— si bien las autoras concluyen que: "*...éstos constituyen un mecanismo de reproducción de los grupos étnicos siempre y cuando existan ciertas condiciones, entre ellas: que 'los otros' incluidos constituyan una minoría en la comunidad, que esos incluidos acepten y practiquen las normas establecidas y que los valores fundamentales (variables según cada grupo étnico) mantengan su vitalidad*" (p. 246), también dejan un amplio margen de interpretación al lector con relación a la dinámica que se describe en las sociedades analizadas que parece desbordar las "condiciones" que garantizan la reproducción de los grupos.

Casos como el de la comunidad guaraya de Naranjito, en el que al representar los matrimonios interétnicos alrededor del 46% de las uniones matrimoniales, declarar los jóvenes que no les es fácil reconocer las diferencias interétnicas o que valoran más a otros grupos que a su propio grupo y presentar la tendencia a contraer matrimonios interétnicos con no indígenas (que según el estudio, no respetan las reglas indígenas de la reciprocidad) muestran una realidad que no necesariamente deriva en la reproducción étnica. Las autoras, en base al ejemplo histórico de las ex reducciones mojeñas, enfatizan que la

eventual disolución de un grupo no necesariamente deriva en la asimilación de sus miembros a la sociedad mayor, sino en un nuevo proceso de etnogénesis. Este hecho, presente en numerosos casos en nuestro país, no queda, sin embargo, demostrado para los casos analizados.

Sin embargo, lo importante es que el trabajo muestra ampliamente la dinámica de la etnicidad y la diversidad cultural en toda su complejidad: por una parte, los mecanismos que operan en la reproducción étnica en contextos de intenso interrelacionamiento e intercambio matrimonial entre grupos étnicos, y de creciente influencia de la sociedad nacional y, por otro, el funcionamiento e impacto de los grandes procesos de transformación, derivados de la constricción territorial indígena, las migraciones definitivas a las ciudades, la transformación de los patrones tradicionales de vida, la castellanización y el "acercamiento" cultural posibilitado por prácticas de educación distantes de la formalmente aprobada de educación intercultural bilingüe. Ambos procesos operan hoy en el país y nos plantean el desafío de comprensión de un curso histórico que no es unívoco, aunque la información censal nos muestre que camina rápidamente hacia la urbanización.

Introducción

El propósito de esta investigación es dar luces sobre las complejas relaciones interétnicas y de género en los Llanos de Mojos —departamento del Beni— en la Amazonía boliviana. Caracterizados por sus extensas sabanas naturales, bosques ribereños, submontañosos y montañosos, sujetos a la inundación estacional y a una pronunciada variabilidad climática entre la época de lluvias y la de sequía, los Llanos de Mojos albergan a 12 pueblos amazónicos de los 33 pueblos indígenas identificados en el país y a una importante población blanca y mestiza mayormente concentrada en centros urbanos, y constituyen un espacio privilegiado para el estudio de las relaciones interétnicas.

Acompaña a la diversidad de pueblos indígenas que existen en el Beni, la variabilidad en el tamaño de sus poblaciones pero con una característica común: cada grupo aislado, aun tomando a los más numerosos, constituye una minoría étnica. Así, desde el período en que se iniciaron las reducciones en el siglo XVII, una preocupación constante de los misioneros y posteriormente de los antropólogos, estos últimos especialmente desde la década de 1950 (Hanke cit. en Ocampo, 1982; Beghin [1951], 1976; Riester, 1976; Stearman, 1987), fue el peligro de desaparición de estos pueblos que puede expresarse en términos biológicos —reducción de la población hasta límites en los que no es posible su reproducción— o en términos culturales con la pérdida total de sus rasgos distintivos. En el pasado, este proceso parecía inevitable y quedó expresado por Gabriel René Moreno ([1888], 1973) en su "Adiós a los últimos mojeños":

> "El indio mojeño no sólo se va sino que también se va de prisa; se ha puesto en fuga hacia la nada; recoge del campo vital los últimos restos de su especie para hundirse con ella en la eternidad. Por destrucción directa, por absorción

> del cuerpo boliviano, por transfusión al cuerpo del Brasil, se extingue a ojos vistos aquella raza y su sociabilidad indígena... Pongámonos todos de pie para enviar nuestro adiós á los últimos mojeños.
>
> "Ya no volveremos a ver jamás a estos gallardos hijos del proceloso Mamoré, el de las socavadas y movedizas e inconsistentes orillas. Tal vez en otro planeta, señoreando la llanura de las verdes y cálidas y húmedas regiones fluviales, aparecerán otra vuelta á nuevo lidiar estos amables indios, reaparecerán armados allá de su bondad a toda prueba, de su don imitativo y de su incontenible alegría, por delante el franco y amistoso mojo hospitalario, al centro el noble cayubaba, digno mil veces de vivir, pero también ¡ay! incapaz de resistir y persistir" (Moreno [1888], 1973).

Un siglo después, en 1990, los mismos a quienes René Moreno había despedido protagonizaron un movimiento social sin precedentes en la historia del país: la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad. Ello demuestra que los procesos de reproducción étnica son más complejos que un simple proceso lineal y evolutivo. En efecto, varios pueblos de los Llanos de Mojos desaparecieron, tal el caso de los Jora en la zona del Iténez (Beghin [1951], 1976; Hanke cit. en Ocampo [1995], 1982); otros se han mantenido y aparentemente refortalecido, pese a la fragmentación de sus pueblos y familias, en contextos de fricción, en áreas de mayor contacto y constituyendo identidades a veces estigmatizadas.

Así, esta investigación surgió al constatar que, desde la década de 1980, en el Beni existe una intensa dinámica relacionada con las identidades étnicas, motivada tanto por la organización y movilización de los pueblos indígenas de la región como por el reconocimiento paulatino de algunos de sus derechos en la legislación nacional. Esta dinámica constituye un desafío a la comprensión de la categoría de etnicidad que en las leyes y en el imaginario de los administradores estatales se representa generalmente como una categoría estática.

La aproximación a un caso particular nos permitió percibir que en la base de estos hechos se encuentra el entrecruzamiento de las relaciones étnicas y genéricas. En 1984, la población del pueblo sirionó, perteneciente a la familia lingüística guaraní, ascendía a 267 habitantes, de los cuales cinco (1,9%) eran hombres no sirionó casados con mujeres sirionó (Stearman, 1987). En aquel tiempo, la investigadora Stearman manifestó su preocupación por la capacidad de reproducción biológica

y cultural de la etnia dado su escaso número. Sin embargo, en 1996 esta etnia presentaba una población de 502 habitantes, de los cuales 172 (34,3%, 95 hombres y 77 mujeres) ya no hablaban el idioma sirionó. A raíz de un conflicto intra familiar entre una mujer sirionó y su marido guarayo, los ancianos caciques del pueblo comentaron: "*¿Qué se podría hacer, porque antes los sirionó no se casaban con gente de afuera y ahora ya no sabemos... vienen nomás y toman a las mujeres, cuando nos damos cuenta ya está hecho y luego vienen problemas. Ellos* (refiriéndose a los no sirionó) *dicen: 'chori*[11] *arriba' y 'chori abajo', por culpa de ellos nos maltratan a todos. Ahora, ¿qué va a pasar con el territorio* (reconocido en ese entonces sólo mediante Decreto Supremo), *¿será que también va a ser para ellos o cómo será?*".

Por otro lado, también influyó en la identificación de la temática de la investigación la constatación de que el creciente interés en torno a las relaciones entre hombres y mujeres está conduciendo a políticas y acciones que se aplican en el marco de un profundo desconocimiento de las particularidades de estas relaciones dentro de los grupos indígenas de la región. Ambos temas, etnicidad y género, se entrecruzan en los matrimonios interétnicos y, por tanto, decidimos abordarlos a partir de estos matrimonios.

Las preguntas que nos planteamos fueron las siguientes: ¿cuáles son los factores que determinan los matrimonios interétnicos? y, siendo que estos matrimonios son cada vez más frecuentes, ¿cómo se reproducen los grupos étnicos?

Al iniciar la investigación, nuestras hipótesis fueron formuladas en los siguientes términos:

> "La creciente incidencia de matrimonios interétnicos es el resultado de estrategias orientadas a la recuperación demográfica, al acceso a recursos naturales cada vez más escasos y a saberes y habilidades diferenciados entre los grupos, pero fundamentalmente a dos factores: 1) la necesidad de ascender socialmente en una escala colonialmente estructurada donde se ubican los grupos étnicos y 2) a valoraciones genéricas diferenciadas entre los grupos étnicos.

---

[11] "Chori" es un término peyorativo con el que los blancos y también otros grupos étnicos estigmatizan a los sirionó, implica considerarlos diferentes e inferiores, habida cuenta que hasta 1930 todavía se encontraban viviendo dispersos en la selva.

> “Los matrimonios interétnicos coadyuvan a la reproducción de los grupos étnicos a través de posibilitar el tránsito de población de los grupos más numerosos a los menos numerosos, el acceso a recursos cada vez más escasos y el intercambio de saberes entre los grupos étnicos. Esta reproducción se basa en la articulación de un conjunto de representaciones sobre sí mismos y sobre los otros y viceversa, posibilitando la ‘adopción’ de miembros de otros grupos étnicos. En estos procesos el lugar de los géneros es variable dependiendo de los sistemas de posicionamiento y valoración intergenéricos que tienen los grupos étnicos” (CIDDEBENI, 1998).

1. Las teorías sobre la etnicidad y género y los conceptos que de ellas derivan

Las teorías relativas al género han puesto al descubierto que las relaciones de este orden están constituidas por un conjunto de prácticas, símbolos, representaciones, normas y valores que las sociedades han construido a partir de las diferencias sexuales. Estas construcciones culturales pre-establecen formas de comportamiento y de relacionamiento a través del proceso de socialización en el que intervienen los modelos de lo que la sociedad define como las actitudes y conductas apropiadas para cada sexo. El aporte fundamental del feminismo es haber puesto al descubierto que tales formas de comportamiento y de relacionamiento no emanan de la naturaleza sino de la cultura (Mead [1935], 1982; Grupo Temático de Género, 1997; Gonzáles, 1993: 17). Del mismo modo, las diferencias étnicas constituyen un conjunto de representaciones, prácticas, símbolos, normas y valores socialmente construidos (Cardoso, 1976: 48). En este sentido, ambas teorías comparten una característica común: tratan de diferencias socialmente construidas.

Si planteamos que el matrimonio interétnico posibilita la reproducción de los grupos étnicos es necesario establecer el modo cómo esto se realiza. Aquí cobra relevancia la propuesta de Barth (1976) en sentido de que no es suficiente realizar una tipología de las características culturales de un grupo y verificar cuál corresponde o no a éstas sino que es necesario indagar sobre los mecanismos a través de los cuales los grupos étnicos incluyen o excluyen a hombres y mujeres con relación a su propio grupo. En este sentido, Barth señala que más allá de los rasgos diacríticos de las culturas, el proceso de inclusión o

exclusión se basa en normas y valores que son constitutivos de cada grupo étnico. Así, en contacto permanente con "otros", y aun "a pesar del tránsito de personal", las fronteras de los grupos étnicos persisten. Pero, además, es necesario subrayar con este autor que "*los grupos étnicos son categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos*" (*Ibid*.: 10). Ahora bien, Reeve (1988) habla de procesos de "etnogénesis" basándose, precisamente, en los matrimonios interétnicos; ella demuestra que éstos conducen a la larga a una suerte de surgimiento de nuevos grupos étnicos, es decir, a una nueva construcción discursiva, nuevas normas y valores de inclusión/exclusión; entonces, es posible pensar que, de alguna manera, existe un punto en el que los límites de los grupos étnicos, siendo muy flexibles, son rebasados para dar lugar a algo nuevo. Pero esta situación, como lo demostrara también Ribeiro (1977), no conduce necesariamente a una incorporación o asimilación plena al "grupo étnico" dominante, como postulaban las políticas "integracionistas" de los años 50 y que en muchos ámbitos sociales y políticos todavía persisten. En este sentido, los límites se reproducen pero con nuevos contenidos. ¿Hasta dónde son nuevos los contenidos?, es otro problema que deriva de lo anterior.

Como se deduce, tanto la identidad étnica como la de genéro tienen un carácter oposicional, es decir, se definen en relación con "el otro o la otra" (Gonzáles, 1993: 27; Barth, 1976). No es el aislamiento ni la falta de contacto los que ponen al descubierto las identidades étnicas y genéricas sino precisamente lo contrario, es en este contexto que se reproducen como tales. A decir de Barth (1976), la identificación de un grupo étnico no depende solamente de la auto adscripción sino también del modo cómo "lo(a)s otro(a)s" les incluyen / excluyen. Esta inclusión / exclusión es dinámica; como señalan Paulson (1996) y De la Cadena (1997), una persona puede ser considerada "mestiza o mestizo" en un contexto e "india o indio" en otro. Por su parte, Cardoso (1976) hace referencia a cómo la identidad étnica en contextos de fricción y subordinación da lugar a lo que él denomina "manipulación de la identidad". Cabe aclarar que el término manipulación en Cardoso no tiene una carga negativa, y que otros autores, como Paulson (1996), al reconocer este mismo fenómeno lo han denominado más bien "manejo creativo de la identidad". Todos estos elementos apuntan a poner en evidencia el carácter relacional y dinámico de la identidad étnica, que contrasta, como señala De la Cadena (1997), con las percepciones

estáticas que generalmente se tiene tanto de la categoría de etnia como de la de género.

Con relación a la sociedad boliviana, el estudio del interjuego de las identidades étnicas pone al descubierto la existencia de "menosprecios escalonados" (Rivera, 1996) que, internalizados por los propios grupos indígenas, dan lugar a una estamentación jerárquica entre ellos basada en estereotipos coloniales de "salvajismo" vs. "civilización"; esta situación, a su vez, se expresa en las relaciones intergenéricas. Así, De la Cadena (1997) muestra que en estas escalas de valoraciones de origen colonial, las mujeres indias ocupan el último estamento.

En el plano teórico, el problema que surge a partir de lo anterior se refiere a la relación entre las valoraciones interétnicas e intergenéricas con la situación que ocupan los géneros y los grupos étnicos en las estructuras sociales específicas y, dado que no se trata de entidades aisladas, en una estructura social global. ¿Es que las valoraciones expresan o son resultado de otros factores de la vida social o son el elemento constitutivo que da forma a las relaciones sociales? Para ello, es necesario realizar algunas apreciaciones sobre dos conceptos trajinados en las teorías del género: "condición" y "situación" de los géneros. Con relación a ellos, Lagarde (1993: 34) señala que: "*las mujeres comparten como género la misma condición histórica, pero difieren en cuanto a sus situaciones de vida y en los grados y niveles de la opresión*". Es decir que la "condición" de los géneros da cuenta de un nivel bastante general e invariante, en tanto que la "situación" alude precisamente a las variaciones. Nuestra investigación se ubica en este segundo nivel e intenta establecer las diferencias entre los grupos étnicos de tal manera que se pueda comprender a los matrimonios interétnicos como resultado o como parte de un sistema de intercambios.

Con relación a lo anterior, de acuerdo con Gayle Rubin (1996), se puede establecer que la división del trabajo y las relaciones de parentesco ocupan un lugar central en las relaciones entre los géneros, pero también entre los grupos étnicos, constituyendo formas empíricas y observables de los sistemas sexo / género y de la etnicidad. Asimismo, dado que las construcciones culturales constriñen pero no son absolutamente impermeables y dejan un lugar importante para la acción individual, es posible que individuos pertenecientes

a cualquier género, y de ciertos *status* sociales dentro de los grupos étnicos, decidan romper las "pre-escrituras". El deseo consciente o inconsciente de poner en funcionamiento acciones orientadas al cambio debe derivar de un conjunto de percepciones sobre la situación de los géneros en un grupo determinado y contrastarlas con las que rigen en otros. Estas percepciones implican valoraciones intergenéricas e interétnicas que necesitamos dilucidar para comprender el "sentido" de la acción y del cambio.

A partir de lo anterior, un cuerpo teórico de importancia para nuestro tema se refiere al parentesco, no con el propósito de arribar a una comparación de los rasgos parentales indagados con los modelos generales, sino con la finalidad de ver su articulación con la situación de los géneros y construir una entrada a los sistemas de inclusión y exclusión de los grupos étnicos. Desde esta perspectiva, nuestro enfoque del parentesco lo situa en profunda imbricación con el sistema social (Gonzáles, 1994).

Por otro lado, la entrada a la situación de los géneros a través de la división del trabajo plantea la necesidad de visualizarla en el contexto de los sistemas económicos, tomando en cuenta tanto los procesos productivos como de la circulación, sin perder de vista las relaciones intergenéricas e interétnicas. Con relación a ello, la antropología económica, pero particularmente la propuesta de Barth (1974), con respecto a las esferas económicas es particularmente útil al permitir vislumbrar que los sistemas económicos de las comunidades indígenas estudiadas, sin dejar de ser tales, articulan tanto la esfera del mercado como la esfera de la reciprocidad. Nuestro propósito aquí fue identificar los productos y recursos que hombres y mujeres consideran importantes tanto para la esfera del mercado como para la de la reciprocidad y el nivel de control que los géneros tienen sobre tales procesos. Como parte de ello, es indispensable aproximarse a los sistemas de acceso a los recursos y su intercambio.

Si bien en la realidad las relaciones de parentesco interactúan con la división del trabajo, la producción y la circulación, haciéndose sus límites indistinguibles, su separación con fines analíticos permite vislumbrar la situación de los géneros y sugiere, como también lo señala Stocks (1984), que existe una importante correlación entre la situación de los géneros y

la inserción en el mercado. Esta inserción puede asumir signos positivos o negativos con respecto a la situación del género femenino, es decir que no tiene un valor intrínseco, depende tanto de la división del trabajo como de las características del mercado y de la correspondencia de los productos y recursos al orden femenino o masculino.

Finalmente, tomando en cuenta todo lo anterior y al hecho de que en el caso de los Llanos de Mojos nos encontramos frente a minorías étnicas, es imprescindible considerar que muchos grupos que antes existían ahora se percibe que han desaparecido. Ribeiro (1977) menciona que en el Brasil en la primera mitad del siglo XX han desaparecido 87 grupos indígenas. Ahora bien, aquí los indicadores demográficos cobran relevancia, en la medida que una reducción drástica de la población, de acuerdo con Godelier (1973), cambia las relaciones de parentesco. Entre los elementos fundamentales de esta relación —el matrimonio, la residencia y la filiación—, lo primero que cambia son las prácticas del matrimonio y asimismo el universo simbólico. Así, encontramos que especialmente para grupos étnicos numéricamente muy reducidos el factor demográfico es muy importante para comprender sus sistemas reproductivos.

2. Los estudios sobre etnicidad y género en la Amazonía y los Llanos de Mojos

El entrecruzamiento de categorías tales como etnia, género y clase implica una gran complejidad teórica y empírica. En el caso de la Amazonía, a esta complejidad se añade el hecho de que los estudios relacionados con esta articulación aún son escasos.

En la Amazonía, los estudios sobre etnicidad han sido relativamente prolíficos y se refieren a distintos niveles de análisis: los de orden más general como Ribeiro (1977) y Cardoso (1976), y los que se refieren a grupos específicos: Whitten (1987) para el caso de los canelos quichuas del Ecuador, Reeve (1988) con relación a los quichua del Curaray, Pineda (1987) acerca de los andoque en Colombia. Como bien señalan Santos y Barclay (1993), estos últimos estudios comparten un rasgo importante y es que a diferencia de la antropología clásica que pretendía estudiar a los grupos amazónicos como unidades aisladas,

demuestran más bien una fluida interrelación entre los grupos étnicos basada en diversos tipos de intercambios (materiales y simbólicos) de carácter positivo y negativo y, al mismo tiempo, dan cuenta de la flexibilidad de las fronteras étnicas. El alcance de esta lectura ha logrado identificar y comprender procesos étnicos importantes, como por ejemplo la etnogénesis o el surgimiento de nuevas identidades sobre la base precisamente de los matrimonios interétnicos (Reeve, 1988: 21) o la comprensión de procesos de rearticulación étnica y cultural (Pineda, 1987).

En general, los estudios sobre género en la Amazonía boliviana son más escasos que en los Andes. Los trabajos sobre género y pueblos indígenas —siguiendo una tradición que a escala general recién comienza a ser superada— se refieren a las mujeres indígenas (Penner, 1992; Brito, 1998). El trabajo de Suaznábar (1995), relacionado con el pueblo Ayoreode, busca establecer la posición de los géneros dentro del grupo étnico y relacionarla con las influencias que provienen de la "sociedad global". Metodológicamente su aproximación al posicionamiento de los géneros se basa en tomar en consideración cuatro elementos a los que atribuye determinación en la cultura ayoré: la uxorilocalidad, el alto valor que dan a la reciprocidad y a la autonomía personal y los tejidos de unidades parentales que van desde "la familia nuclear" hasta las "redes de parentela". El valor de este trabajo es que muestra una forma de acceder a la posición de los géneros sobre la base de los valores fundamentales de la sociedad ayoré.

Con relación a los estudios en los Llanos de Mojos, el trabajo de Brito (1998) busca visibilizar la importancia de las mujeres en el proceso organizativo de "nuevo tipo" de los pueblos indígenas del Beni; sin embargo, en este justo afán, comparte con los estudios pioneros sobre las relaciones de género una referencia exclusivamente a ellas, dejando de lado el carácter funcional de estas relaciones. Por otro lado, Brito idealiza las relaciones intergenéricas dentro de los pueblos indígenas al establecer la dicotomía cultura indígena y cultura no indígena, atribuyendo la causa de "la dominación patriarcal" a una suerte de contaminación que sufrieron las culturas originarias. Asimismo, la complejidad de las relaciones intergenéricas queda reducida a la "triple explotación de la mujer indígena". Finalmente, se atribuyen características de un grupo a otro.

En los Llanos de Mojos existen más estudios acerca de las relaciones interétnicas. El trabajo de Jones (1980) aporta al conocimiento de las relaciones entre indígenas mojeños/ignacianos y carayanas. [12] Desde una perspectiva socio-económica y mayormente centrada en los conflictos por el acceso a tierras, recursos, y en torno a la fuerza laboral, establece los mecanismos de dominación económica de los carayanas sobre los indígenas y las tendencias de cambio socio-cultural hasta llegar a la categoría de "campesino-indígena", haciendo énfasis más en su identidad como campesino que como indígena ignaciano. Aunque la perspectiva de género o el estudio de las relaciones intergenéricas no es una preocupación explícita del autor, proporciona observaciones de la vida cotidiana que, de alguna manera, nos introducen en este campo.

El estudio de Pinto (1978) cuenta la historia y las tensas relaciones entre educadores en torno al Núcleo Escolar de Casarabe, ex reducción para los sirionós, y resalta la labor de algunos profesores en la reducción de los sirionó de parte del Gobierno nacional.

El trabajo de Zarella Paz (1991) aborda las relaciones interétnicas entre colonizadores andinos, trinitarios y yuracarés en el Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro-Sécure. Entre los trabajos revisados, el de esta autora es el que aborda las relaciones interétnicas como resultado de un sistema de exclusiones de origen colonial y que se reproduce hasta nuestros días. El otro mérito de Paz es mostrar que estas relaciones jerárquicas se reproducen entre los grupos étnicos originarios de la Amazonía y de éstos con los inmigrantes quechuas y aymaras.

El trabajo de Zajechowski (1989) se concentra en las relaciones entre los trinitarios de tres comunidades del Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro-Sécure con los colonizadores andinos que ingresaron a la parte sur del territorio desde los años 80. Su propósito es determinar los cambios culturales y económicos a partir de la presencia de colonizadores. Sus observaciones señalan una pérdida creciente del idioma

---

12 El denominativo "carayana" es utilizado por la mayoría de los pueblos indígenas del Beni para referirse a los descendientes de inmigrantes blancos que arribaron masivamente a la región a partir de mediados del siglo XIX.

trinitario entre los jóvenes, incrementándose el castellano y el uso ocasional de expresiones quechuas; la reducción del interés por participar en las danzas y celebraciones tradicionales y la adopción de vestidos más "occidentalizados". Entre los cambios económicos, se observa entre los trinitarios una creciente dependencia de los bienes manufacturados que tiende a sustituir muchos de sus productos tradicionales así como la desaparición del arco y la flecha como instrumentos para la cacería, el incremento en el uso de la sembradora de arroz y, aparejada a la degradación y reducción de los recursos naturales, una mayor inserción en el mercado laboral. Como puede observarse, los cambios que ella determina están fuertemente referidos a los aspectos económicos y culturales; sin embargo, en la actualidad, el proceso lleva ya veinte años y en las comunidades de su estudio las personas siguen identificándose como trinitarios, aun a pesar de haber cambiado muchas de sus costumbres.

Relacionado también con las relaciones interétnicas y particularmente interesante para el caso de los yuracarés es el estudio de Vargas (1994) realizado en el Territorio Indígena Multiétnico. Con la finalidad de comprender la idea que los actores tienen acerca de un territorio compartido entre diferentes grupos étnicos, la autora realiza una descripción de las vivencias de algunos matrimonios interétnicos.

Por otro lado, aunque no se refiere a los Llanos de Mojos, el trabajo de Stötzel (1980) relativo a los guarayos que habitan el norte de Santa Cruz, con particular énfasis en los procesos de reproducción étnica en un contexto de "sumisión" a los blancos, ha dado lugar a una interesante discusión. La imagen de sumisión de los guarayos a los blancos se invierte a través de la identificación del funcionamiento del tejido parental con los procesos económicos y de una actitud lúdica de los guarayos que apunta a deslegitimar la ideología que pretende discriminarlos; esto nos muestra cómo la "sumisión" que Stötzel atribuye a los guarayos en realidad constituye una suerte de "estrategia" que posibilita su reproducción étnica y cultural, aunque efectivamente en un contexto de fricción y subordinación.

El trabajo de García Jordán (1998) constituye un importante aporte porque muestra el proceso de secularización de las misiones asociado a los enganches de la fuerza de trabajo, en el caso del pueblo guarayo, y remite al origen de la población guaraya actual en el Beni y la desarticulación de estas familias del conjunto de la etnia.

Los trabajos sobre parentesco, centrales para comprender las relaciones intergenéricas e interétnicas, son relativamente escasos en los Llanos de Mojos. El sistema de parentesco de los sirionó ha dado lugar a un largo debate, pero al decir de Stearman (1984) constituye más bien una interpretación sobre los datos recogidos por Holmberg ([1942], 1976); son éste y el propio trabajo de Stearman los que contienen información sistemática recogida en el campo. Por otro lado, el trabajo más reciente de Isabelle Daillant (1994) relativo a los chimanes de la región occidental constituye el aporte más valioso en los últimos años.

El interés de los antropólogos por proteger a grupos étnicos considerados minoritarios y de los misioneros por controlar los procesos evangelizadores ha dado como resultado varias estimaciones demográficas; sin embargo, dada la dispersión e inaccesibilidad de los asentamientos y las limitaciones logísticas, muestran deficiencias que se hacen notables cuando se intenta, a partir de ellas, establecer las tendencias de crecimiento o decrecimiento de las poblaciones. Por otro lado, los censos nacionales solamente han introducido la variable del idioma y, como se puede observar en el censo de 1992, se han considerado exclusivamente los idiomas nativos mayoritarios, quedando los 12 grupos que habitan en los Llanos de Mojos subsumidos en un "otros idiomas" que impide establecer la referencia específica a cada grupo étnico. Recién en 1994 se realizó el Primer Censo Indígena de las Tierras Bajas de Bolivia (SAE, 1994). A pesar de que constituyó un gran esfuerzo y su aporte es sin duda fundamental, su gran limitación es que se refiere exclusivamente al área rural, lo que es particularmente grave para los Llanos de Mojos, donde existen fuertes concentraciones de poblaciones indígenas en los centros urbanos ex reduccionales.

3. Los procedimientos generales de la investigación

Esta investigación se realizó en comunidades cuyos habitantes mayoritariamente pertenecen a los pueblos mojeño-trinitario, guarayo, sirionó y yuracaré. La selección de los grupos étnicos se basó en las siguientes consideraciones: que estuvieran ubicados en la zona sur, central y oriental del departamento del Beni por constituir un espacio

socio-económico dominado por la ganadería extensiva con características ecológicas, históricas y socio-culturales claramente diferentes del norte gomero castañero; la existencia de información secundaria que permitiera abordar una temática nueva contando con una base de información etnográfica que no existe para otros grupos étnicos; y la existencia de relaciones de larga data con las comunidades que facilitaría la apertura de las organizaciones y comunidades para recibir a las investigadoras. Con estos criterios se seleccionaron cinco comunidades rurales y una comunidad urbana cuyas características se presentan en el Cuadro 1.

El trabajo de campo se realizó en dos etapas. La primera de duración de dos meses y medio, entre enero y marzo de 1999, correspondiente a la época de lluvias; y la segunda de duración de dos meses, entre junio y agosto del mismo año, correspondiente a la época seca.

Además de la revisión de información secundaria, tanto teórica como empírica, se aplicó un conjunto de técnicas para recoger la información primaria, entre ellas: censos comunales, encuesta a mujeres mayores de 12 años sobre natalidad y fecundidad, mapeos de recursos naturales según género, calendarios anuales de actividades según género, registros diarios de actividades, flujo de productos y de análisis de beneficios, historias de vida, esquemas de parentesco, cuestionarios con escalas de opinión y valoraciones, entrevistas a personas especializadas en aspectos relativos a las Búsquedas de la Loma Santa, chamanismo, cacería y pesca. Las observaciones fueron registradas en diarios de campo.

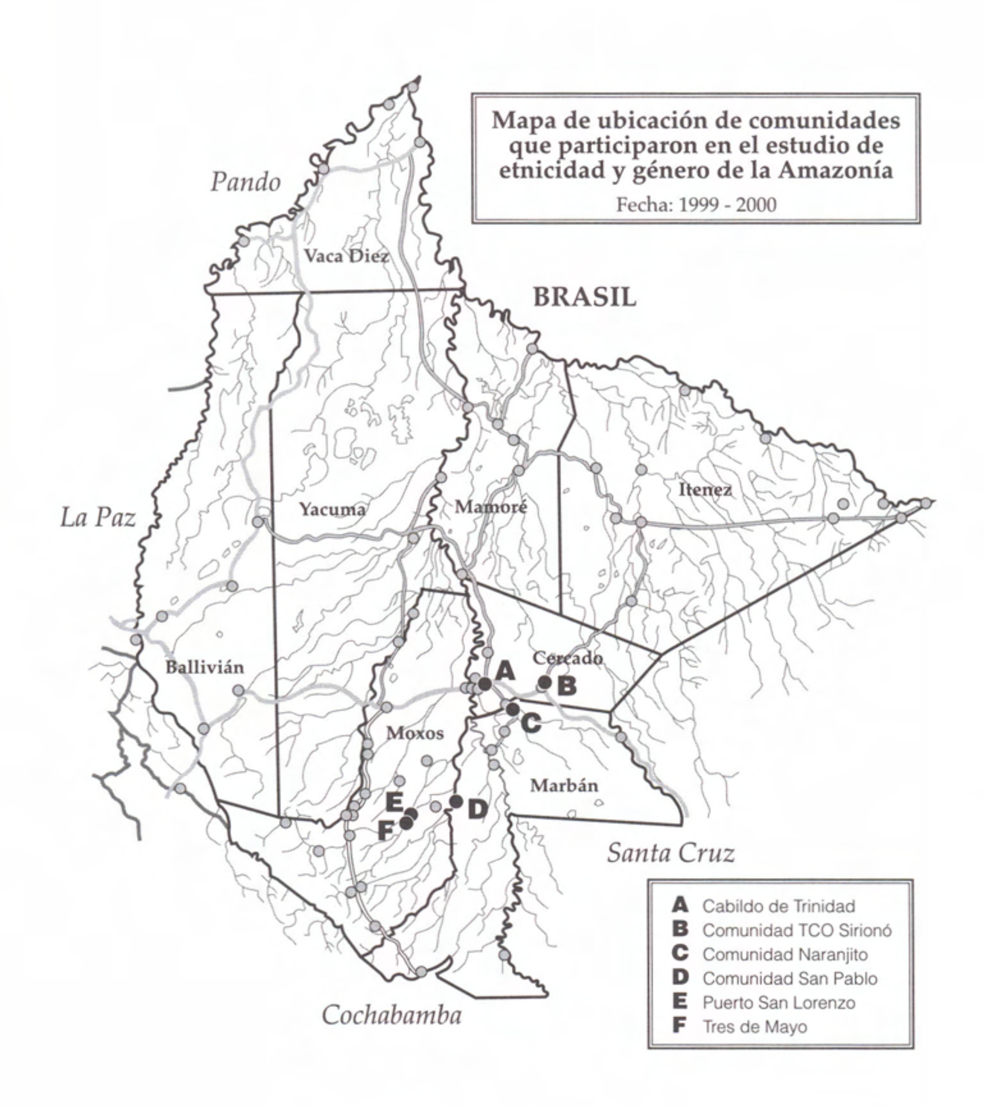
El presente estudio consta de un primer capítulo que trata de los procesos históricos de cada pueblo involucrado; el segundo, tercer, cuarto y quinto capítulos constituyen los estudios de caso relativos a los guarayos, sirionós, yuracarés y trinitarios, respectivamente; el sexto capítulo hace referencia a las comparaciones y, finalmente, el último está dedicado a las conclusiones.

Agradecemos a las organizaciones indígenas del Beni, en particular a la Central de Mujeres Indígenas del Beni, al Centro de Investigación y Documentación para el Desarrollo del Beni, al Programa de Investigación Estratégica en Bolivia y a OXFAM/América sin cuyo apoyo esta investigación no habría sido posible. Nuestro agradecimiento también a Silvia Rivera Cusicanqui y Carlos Navia por sus valiosos comentarios.

Cuadro N° 1
Características generales de las comunidades participantes en el estudio

Comunidades	Grupo étnico mayoritario al que pertenecen	Tipo de ecosistema que ocupan	Acceso al mercado	N° de familias/ N° de habitantes
Naranjito	Guarayo	Llanura aluvial en terrenos interfluviales.	Frecuente. Ubicación a 30 km. de Trinidad con conexión caminera de tierra.	30 familias nucleares, 152 habitantes.
Territorio Sirionó [13]	Sirionó	Llanura aluvial en terrenos interfluviales.	Frecuente. Ubicación a 65 km. de Trinidad con conexión caminera de tierra.	110 familias nucleares, 427 habitantes.
San Pablo del Isiboro	Yuracaré	Llanura aluvial a orillas de río Isiboro.	Relativamente frecuente con conexión a Trinidad solamente por río, pero con tránsito fluvial frecuente entre Puerto Villarroel y Trinidad.	33 familias nucleares, 192 habitantes.
Tres de Mayo	Yuracaré	Bosque alto a orillas del río Sécure.	Poco frecuente con conexión con Trinidad solamente por río con tránsito fluvial eventual.	22 familias nucleares, 103 habitantes.
Puerto San Lorenzo	Trinitario	Llanura aluvial a orillas del río Sécure.	Relativamente frecuente con conexión a Trinidad solamente por río. Tránsito fluvial generado por su propia dinámica con tendencia a convertirse en un núcleo comercial entre Trinidad y las comunidades del Alto Sécure.	25 familias nucleares, 134 habitantes.
Cabildo Indigenal de Trinidad	Trinitario	Llanura aluvial bañada por los rebalses del Ibare y el Mamoré.	Muy frecuente, se encuentra ubicada en el centro urbano.	113 familias nucleares, 498 habitantes.

[13] Al iniciar la investigación, en el Territorio Indígena Sirionó existía sólo una comunidad denominada Ibiato. Mientras se realizaba el estudio, esta comunidad se dividió dando lugar a una segunda denominada Nguiray. El estudio se realizó tomando en cuenta ambas comunidades.


Mapa de ubicación de comunidades que participaron en el estudio de etnicidad y género de la Amazonía
Fecha: 1999 - 2000
Pando
Vaca Diez
BRASIL
La Paz
Yacuma
Mamoré
Itenez
Ballivián
Cercado
Moxos
Marbán
Santa Cruz
Cochabamba
A Cabildo de Trinidad
B Comunidad TCO Sirionó
C Comunidad Naranjito
D Comunidad San Pablo
E Puerto San Lorenzo
F Tres de Mayo

CAPÍTULO UNO

Relaciones interétnicas y de género a través de la historia de los pueblos mojeño, yuracaré, guarayo y sirionó

Los Llanos de Mojos abarcaban un espacio más allá de la actual provincia Mojos del departamento del Beni. Históricamente es un espacio geográfico multiétnico. Entre los grupos étnicos de esta región están los pueblos seleccionados para este estudio, que responden a diferentes raíces lingüísticas: los mojeños son de origen arawac, los guarayos y sirionó corresponden a la familia tupi-guaraní y los yuracarés a una familia aislada.

Los restos arqueológicos encontrados en los Llanos de Mojos [14] sugieren una población numerosa, concentración demográfica y aun sistemas de organización social jerarquizados; de hecho, Steward y Faron (1959) caracterizaron al sistema de los mojeños como "cacicazgos teocráticos del monte tropical". Sin embargo, el panorama étnico inmediatamente pre-reduccional de la zona sur y central de los Llanos de Mojos muestra un escenario diferente: una población mayoritaria de habla moja distribuida en varias aldeas —divididas en parcialidades— que se ubicaban en las riberas del medio y alto Mamoré y unas pocas en las sabanas interiores y en algunos afluentes menores como el Apere y el Sécure. En la región al este del Mamoré se encontraban los sirionó y al sureste los guarayos, ocupaban más bien los terrenos interfluviales. La mayoría de las aldeas guarayas se encontraban entre los ríos Blanco y San Miguel ocupando dos zonas fisiográficas dife-

[14] Nordenskiöld, 1908-1909; Marius del Castillo, 1929 y posteriormente Stig Ryden, 1941; Wanda Hanke, 1957; Allan Holmberg, 1941; George Plafker, 1958 y 1961; William Denevan, 1960-1962; Kenneth Lee, INAR, Víctor Bustos, 1976-1978; Museo de la Plata, Bernardo Dougherti y Horacio Calambra, 1977, 1986; Joan Faldin, Clark Erickson, 1978,1990.

rentes: el precámbrico y la llanura aluvial interfluvial. Por su parte, los yuracarés estaban constituidos también por grupos relativamente diferentes y frecuentemente enfrentados, mayormente ocupaban las riberas del río Chapare extendiéndose en asentamientos altamente dispersos hacia el Isiboro y el río Sécure, ocupaban principalmente zonas de bosques subandinos.

Esta distribución espacial marca ciertas características que particularizarán a estos grupos étnicos. De hecho, los terrenos bañados por el Mamoré, de manera similar a la varzea del Amazonas (Meggers, 1989; Morán, 1990), tienen suelos más ricos en nutrientes pero sometidos a la inundación estacional. Los suelos interfluviales se caracterizan, en general, por su menor fertilidad a lo que se añade, en el caso de los guarayos, la mayor antigüedad de los suelos del precámbrico en tanto que, si bien los suelos del subandino son relativamente ricos en nutrientes, están limitados para la agricultura por sus pendientes. Dichas características ambientales han debido influir en los sistemas de asentamiento, que en el caso de los mojeños eran asentamientos relativamente nucleados, en contraste con los otros grupos étnicos.

Las referencias históricas a los períodos pre-reduccionales de estos grupos muestran una forma de ocupación que tiene como eje algunos ríos; por ejemplo, el río Chapare para lo yuracarés, el río Mamoré para los mojeños y los ríos Blanco y San Miguel para los guarayos. Alejándose de estos ejes marcadamente monoétnicos, las jurisdicciones territoriales se van haciendo más difusas al dar lugar a un mosaico de asentamientos intercalados correspondientes a diferentes grupos. La excepción la constituyen los sirionó, quienes vivieron en bolsones de bosque en un amplio territorio al este del Mamoré, sin tener un eje central. Y aunque no tenemos referencias historiográficas, es posible que en estas áreas periféricas a los centros territoriales se hubieran producido matrimonios interétnicos desde épocas muy tempranas.

Los mojeños vivían en pequeñas aldeas dispersas, siempre cerca de alguna fuente de agua y pesca (Marbán [1667], 1899: 132) y en los bosques ribereños de los afluentes menores del río principal donde las aldeas de habla moja se intercalaban con otros asentamientos de parcialidades de habla diferente (Castillo [1676-1678], 1906: 298).

Los guarayos estaban divididos, ya sea por pequeñas familias,

o por familias más grandes, en aldeas ubicadas cerca o en medio de bosques impenetrables, dirigidas por ancianos, cuyo gobierno era completamente patriarcal, y sus jefes sólo tenían derecho a aconsejar en tiempo de paz y dirigir la guerra (D'Orbigny [1832], 1944: 22, 32).

La familia yuracaré se basaba en la unión de varias familias nucleares que vivían en un determinado espacio (Haenke [1796], 1974: 155). Vivían en lo más espeso del bosque, diseminados en pequeñas familias ambulantes. Tenían un jefe de familia, a quien no obedecen en lo más mínimo. Eran independientes y vivían diseminados en pequeñas secciones, entre cuyos miembros no existía ninguna subordinación (D'Orbigny [1832], 1944: 201, 209).

Los sirionó, diseminados en bandas por los bosques, pampas, ríos, arroyos y lagunas comprendidos entre las serranías de Bibosi, Guarayos, El Carmen de Mojos, Loreto de Mojos y el río Piray... "todos viven solamente de caza, pesca y frutas silvestres, por necesidad tienen que vivir en fracciones pequeñas, apartados unos de otros, y cambiar con frecuencia de lugar..." (Cors [1883 y 1884], 1911: 279).

Así a la gran dispersión de los asentamientos correspondía una alta autonomía entre unos y otros (Castillo [1676], 1906) y, en general, las crónicas coinciden en destacar la poca autoridad que tenían, por ejemplo, los caciques mojos, asimismo cierta horizontalidad generacional:

> "El gobierno de estos indios, es muy poco o ninguno y sólo al cacique tienen respeto que es por demás, que el que entre ellos tienen los muchachos y los mozos y éstos a los más viejos. Si el cacique manda algo es menester que sea muy conforme a su gusto, si quieren que lo ejecuten, sino uno lo mandara o no, lo harán aunque se lo manden que les ha de ahorcar, por eso ni llegar al pelo de la ropa, porque no tiene jurisdicción para nada" (Marbán [1660], 1898: 157; ver también: Altamirano [1700], 1979].

Al parecer, y como sugiere Clastres (1978), estas sociedades presentaban los rasgos típicos de una sociedad amazónica estructurada en "contra del Estado", donde el poder se encuentra disuelto en la sociedad y donde cada uno de sus miembros, hombres, mujeres, niños y niñas, gozan de una gran autonomía. Sin embargo, las crónicas relativas a este período muestran también que entre los agentes del poder mágico se distinguía una estructura jerárquica, excepcional

entre los pueblos amazónicos y compartida sólo con los Amuesha del Perú, de raíz lingüística arawak (Santos, 1992):

> "... se hallan entre los Moxos dos suertes de Ministros para cuidar de las cosas de la Religión. Los unos son verdaderos Encubridores, cuyo único empleo es el de curar a los enfermos. Los otros son como Sacerdotes, destinados a apaciguar a los Dioses... Habiendo ejercido por largo tiempo este ministerio, son elevados al Supremo Sacerdocio; pero para calificarse para ello, deben ayunar otro año entero con el mismo rigor; y debe su semblante macilento, y desfigurado ser testigo de su abstinencia. Entonces le exprimen en los ojos el zumo de ciertas yerbas muy picantes... Piensan con esto se les aclara la vista, y así dan a estos Sacerdotes el nombre de Tiharaugui, que en su lengua significa el que tiene los ojos claros" (Orellana [1704], 1972: 100. También en Del Castillo [1676], 1906: 352 y en Marbán [1676], 1899: 153).

Se observa, además, que en las sociedades mojeñas y guarayas, a diferencia de las sociedades yuracaré y sirionó, el trabajo relativo a los saberes mágicos estaba especializado.

Sin embargo, un elemento distintivo de la sociedad mojeña (Metráux, 1973) se refiere a que el poder mágico y aun el lugar de mayor jerarquía podía ser ejercido indistintamente por hombres como por mujeres (Marbán [1676], 1899: 153; Altamirano [1700] 1979; Castillo [1676], 1906). Como señala Santos (1993) se trata aquí del ejercicio de un poder nada despreciable que está relacionado con las garantías que brindan lo(a)s chamanes para la reproducción del grupo étnico. El reconocimiento social a este hecho se expresaba en que lo(a) s "hechicero(a)s" eran retribuidos generosamente y existían algunos que visitaban distintos asentamientos (Castillo [1676], 1906: 352). Las descripciones sobre los rituales, especialmente aquellos que se realizaban en favor del "tigre invisible", [15] sugieren una diferencia entre las mujeres comunes y aquéllas investidas con el poder mágico. De hecho, durante este importante ritual las mujeres comunes estaban prohibidas de ingresar a los "bebederos", nominación que los misio-

---

[15] Existían dioses de carácter general a todos o varios pueblos y otros de carácter particular en cada uno de ellos. Estos dioses tenían dominio sobre determinados elementos de la naturaleza o actividades del quehacer humano. Uno de los cultos más importantes era al "tigre invisible" o al dios del jaguar, de tal suerte que el que una persona sobreviva al ataque de un jaguar era considerado como una señal para llegar a ser un Tiaraugui (Altamirano, [1700] 1979).

neros dieron a las casas rituales.

En tanto, entre los guarayos los saberes mágicos se centralizaban en una sola persona; reverenciaban sin temerle a su primer padre, el Tamoi o Viejo del Cielo, que había enseñado la agricultura y luego había desaparecido hacia el Oriente, desde donde los protegía. Se le rezaba en cabañas octagonales, pero jamás se le hacían ofrendas ni sacrificios; los Payes o Piaches (hechiceros) eran sus adivinos e intérpretes (D' Orbigny [1831], 1958: 145):

> "El local para las ceremonias al Abuelo, es el TOCAI, que son casas regulares de figura octogonal, cerradas, con paredes de palo y barro... en la que hay varias figuras de animales y aves pintadas... Tienen arrimada a la pared que mira al naciente una porción de tacuaras atadas de dos en dos y puestas en fila sobre un banco con excavaciones... Delante de las tacuaras hay un banco, en que se sienta el que preside la función... siguen otros bancos en que se sientan los convidados armados... y las mujeres, cada una detrás de su marido... Hacen primero un banquete, al que convidan de antemano a la gente, quienes van a cazar y a pescar, quedándose las mujeres en casa a hacer el canguí (chicha de yuca). Llegado el día y estando todo preparado, hacen antes el banquete que siempre es muy abundante de caza y pesca... Así engalanados y bien comidos, entran ordenadamente en el tocaí... Entonces levantándose el maestro (que comúnmente es el principal de la familia si el tocaí es suyo, o si no el más cercano que tenga), toma una pelyngua (pipa), y la llena de tabaco... e inciensa con una bocanada un par de tacuaras... Incensadas las tacuaras pasa a incensar a la gente, echando una bocanada de humo a cada uno. Concluida la incensación, toma una tacuara, la destapa y llena de chicha; bebe un poco de ella, y en seguida la pasa a la gente para que todos beban también un poco. Acabadas estas ceremonias se vuelve a sentar y toman todos las tacuaras, un par cada uno. Se hace luego otra señal... para principiar el canto, que empieza el maestro dando el tono... tales son las fiestas de los guarayos con que honran y tributan culto a su Abuelo..." (Cors, 1911: 691).

La agricultura sobresalía como una actividad de mayor importancia para los mojeños y guarayos, mientras que para los yuracaré y sirionó lo eran la caza, la pesca y la recolección.

Los mojeños estimaban mucho sus sementeras (Altamirano [1700], 1979) y "cada uno procura tener su chacra, porque entre ellos no se tiene por gran trabajador al que no puede dar una bebida a todo el pueblo" (Marbán [1676], 1899). Criaban animales domésticos, fabricaban diversos artefactos de cerámica y algodón; la pesca era una ocupación más importante que la cacería. La división del trabajo se basaba en una

complementariedad entre hombres y mujeres; sobre el trabajo de ellas recaían dos procesos fundamentales: uno destinado a la reproducción de los sistemas de reciprocidad sobre los que se asentaba el prestigio de los hombres a través de la producción y distribución de la chicha y de la carne de aves domésticas, a su vez, estas actividades se encontraban directamente asociadas a la celebración de las fiestas. El otro proceso está relacionado con el sistema de intercambios ampliado a que dio origen la conquista con la creación de una demanda creciente de productos de algodón, también del dominio femenino. Entre tanto, las cacerías colectivas y la guerra —actividades masculinas— concitaban la atención de los caciques y constituían de los pocos ámbitos en los cuales su poder se ponía de manifiesto.

La economía de las familias guarayas giraba principalmente alrededor de la agricultura:

> "Cada cultivo de su campo se hace en común con sus parientes, sus amigos... Sus mujeres preparan la bebida de maíz, después es él quien las convida... Los hombres abaten los árboles en el desmonte de los campos, que cultivan en común con las mujeres; construyen sus piraguas por medio del fuego y del hacha y fabrican sus arcos y sus flechas, hechos con sumo arte; sacan las cortezas de las higueras para hacerse con ellas sus vestidos... son apasionados por la caza y la pesca... A cargo de las mujeres está la alfarería... Siendo el cultivo su principal recurso, puesto que la caza no es para ellos más que una diversión, adaptan a aquél muchas de sus ceremonias religiosas" (D'Orbigny, [1831], 1958: 283).

Una diferencia importante de destacar es que para los guarayos la chicha de yuca es exclusiva para uso ceremonial.

Para las yuracaré y sirionó la caza es la principal actividad, y la realizan juntos hombres y mujeres. Andan errantes por el monte y a lo largo de los ríos buscando alimento. "*La mujer que les acompaña como cocinera y como ayudante carga a los animales cazados... ella hace la fogata, cocina la caza*" (Gibbon [1852], 1993: 242).

Respecto a los intercambios interétnicos, el P. Gregorio de Bolívar ([1621] 1906) informaba que los indios mojos realizaban "rescates" de herramientas de metal y otros artefactos introducidos con la conquista a cambio de tejidos de algodón y de plumas con poblaciones andinas a través de los mosetenes. Intercambios similares realizaban con los

españoles asentados en San Lorenzo (Santa Cruz), a través de los chiriguanos (Orellana [1704], 1972: 99; [1687], 1906: 2). A semejanza de los intercambios que realizaban otros pueblos de la cuenca amazónica (Zarzar, 1983), los mojeños incluían "esclavos" que cogían de otras naciones. De hecho, las guerras intertribales —a las que los jesuitas calificaron como "guerras galanas" al constatar que no eran tan violentas como en Europa— se intensificaron acicateadas por el interés de obtener herramientas de metal. Estos "esclavos" eran tomados por los mojeños entre los yuracaré (Castillo [1676], 1906: 343). Asimismo, las crónicas mencionan que tenían "*especial ojeriza con los canesies (canichanas), con los mujanaes; los pasareonos y otros que los españoles comprenden con este nombre de cañacures*" (Castillo [1676], 1906: 341).

La aprehensión de las relaciones interétnicas de los guarayos se ve dificultada por la designación, en las fuentes etnohistóricas, como "guarayo" a más de un pueblo diferente (Mendoza, 1957: 47). En este contexto, existen versiones sobre una mala vecindad de los "guarayos" con otros pueblos, tales como: que en idioma tacana el término "guarayo" significa "asesino" (Armentia, 1883. En: Mendoza, 1957: 54); que los guarayos habrían sido una amenaza permanente para los baures "*quienes se defienden rodeando de fosos sus poblados, llegaron incluso a pactar con ellos la entrega anual de cierta cantidad de víctimas, no lograron ni aún así contentarlos...*" (Barnadas, 1985: XXXVIII).

En el caso de los yuracarés, se registra la existencia de dos "*tribus enemigas entre sí*": los solostos y los mansiños que eran ambos yuracarés, "*los solostos vivían al este, y los mansiños en las montañas del oeste. Creemos también que los oromos, destruidos por la tribu de los mansiños pertenecían a la misma nación*" (D'Orbigny [1832], 1944: 206). Mientras que los sirionó, enfrentaban conflictos aparentemente con todos: "*... el odio implacable que tienen contra todos, y que todos tienen contra todos ellos, hace que sea muy difícil su reducción*" (Cardus [1883], 1886: 284). Por lo tanto, dos aspectos destacan en las relaciones interétnicas de este período: la guerra y el comercio.

1. Período reduccional

Los procesos reduccionales de los grupos étnicos estudiados se produjeron en diferentes etapas históricas. Los mojeños fueron reducidos por los jesuitas más tempranamente, entre fines del siglo XVII y fines del siglo XVIII; en tanto que, si bien algunos guarayos fueron incluidos en las misiones de Mojos y Chiquitos en el mismo período (Tormo, 1978: 297), el grueso de su población no ingresó a este proceso sino entre 1827 y 1870, bajo la administración de la orden de los franciscanos. En el caso de los yuracarés, hubo sucesivos intentos de reducción particularmente por la orden de los franciscanos entre 1800 y 1870, sin embargo, entre ellos las reducciones apenas sí alcanzaron a estabilizarse. Los primeros intentos de reducción de los sirionó realizados por los jesuitas, entre los años 1693 y 1767, son recogidos por Califano (1999) que habla de población sirionó en las misiones de los Desposorios (Buena Vista) (1694) y Santa Rosa (1767) [16] (Califano [1978], 1999: 57); sin embargo, los sirionó recién fueron reducidos a fines de la década de 1920 tanto por franciscanos en las reducciones de Guarayos cuanto por el Estado en la escuela indigenal de Casarabe y, finalmente, en la única reducción exitosa, la de Ibiato, por la iglesia Evangélica Cuadrangular.

La Compañía de Jesús intentó organizar en cada reducción dos niveles administrativos: el primero relacionado con las cuestiones de la fe y la liturgia y el segundo con el manejo económico y la vida material. Con relación al segundo nivel se mantuvo las “chacras” familiares, pero se introdujo otras denominadas del “común”, donde se cultivaban productos para la exportación a las tierras altas del Perú y a Santa Cruz: caña de azúcar, arroz, algodón y cacao. De la parcela del común se abastecía también a los curas, a los enfermos, a las viudas y huérfanos y, al menos en cuatro oportunidades al año, durante las fiestas más importantes, se daba de comer a todo el pueblo (Zapata [1695], 1906). Se instituyeron casas de telares comunales, productos también destinados a la exportación. Aprovechando las extensas áreas de sabana, se introdujo ganado vacuno, caballar y mular; su cuidado fue asignado a los hombres y constituyó un mecanismo clave para la supervivencia y el éxito de las reducciones (Block, 1997) al evitar que

[16] Las fechas 1693 y 1767 fueron extraídas de Mendizábal, 1952: 230.

los indígenas retornaran a los bosques para la cacería.

Este sistema económico reduccional condujo a un disciplinamiento de la fuerza de trabajo tanto masculina como femenina; sin embargo, se mantuvo la fiesta como elemento central de la cultura. La producción de comida y chicha permanecía en manos de las mujeres (*Ibid.*: 144).

Hacia 1701, se organizaron los Cabildos siguiendo el patrón español y la experiencia de las misiones paraguayas. Los misioneros elegían al Cabildo anualmente. René Moreno ([1888], 1973: 443-444) señala que los Cabildos tenían más de veinte cargos y estaban liderados por un Corregidor. Todos los cargos eran ocupados por los hombres. En muchas misiones, los cargos más importantes eran cubiertos por los antiguos "jefes" o "caciques" étnicos. Los Cabildos constituían el gobierno local de cada misión, cumplían una función de mediación entre los jesuitas y la sociedad indígena, organizaban los turnos en el trabajo comunal, controlaban las labores agrícolas y "la conservación de la moral cristiana", al mismo tiempo cumplían un rol central en la organización de la vida ritual y festiva de cada misión.

Por otra parte, se instituyó una serie de cargos vinculados a las actividades de la iglesia; entre los más importantes, los sacristanes, los músicos y las abadesas (*Ibid.*: 444). La institucionalización del poder implicó una masculinización del liderazgo indígena, excepto por el pequeño espacio de "las abadesas" que estaba destinado a las mujeres más ancianas. Es posible que entre estos cargos religiosos se enrolase también a lo(a)s sacerdotes y chamanes convertidos (Block, 1997). Sin embargo, el ejercicio tradicional del poder mágico hubo de clandestinizarse y con ello una fuente importante del poder que sustentaban algunas mujeres empezó a ser socialmente estigmatizada:

> "Hízose general visita en que se les pidieron a los hechiceros algunas de sus alhajas consagradas al demonio, que se redujeron a públicas hogueras" (Altamirano, 1979: 38).

Paralelamente al desarrollo de una religiosidad católica, específicamente misional, se mantuvieron invariables las creencias en los "amos del monte y de las aguas" y de los diferentes quehaceres humanos.

Los jesuitas también introdujeron una serie de artes y oficios que

dieron lugar a un conjunto de "parcialidades por oficio". Estos cambios implicaron una diferenciación social entre "los de la Familia" y "los del Pueblo". Pertenecían a "la Familia": los miembros del Cabildo, los asistentes religiosos y las parcialidades de oficio; este grupo gozaba de ciertos privilegios, entre otros, el de recibir una mayor parte de los bienes que se distribuían periódicamente en cada misión. Esta organización social reflejaba un marcado carácter jerárquico de tal manera que era considerado como una grave afrenta el "disminuir" a un indio del estrato de la Familia al del Pueblo (Eder [1772],1985: 362).

La reducción implicaba juntar a miembros de diferentes grupos étnicos en un solo asentamiento; sin embargo, dentro de la reducción estos grupos se mantenían diferenciados según barrios, y el liderazgo de cada uno de ellos recaía en un capitán apoyado por uno o dos tenientes (Block, 1997; Parejas, 1976: 37-38). Aunque no tenemos datos relativos al sistema de parentesco para las reducciones mojeñas, Block (1997) da cuenta de que en la Misión de Reyes, constituida por parcialidades étnicas dominantemente maropas, se produjeron alianzas matrimoniales interétnicas; de estos matrimonios, el 82% de los casos era del lado femenino (*Ibid.*: 137). Lo que se señala para Reyes puede ser indicativo de lo que ocurría en las misiones mojeñas. De hecho, éste fue el factor que posteriormente posibilitó un proceso de etnogénesis que dió lugar a grupos específicos que en la actualidad se identifican como trinitarios, loretanos, javerianos e ignacianos dentro del mismo tronco de los mojos.

Con la expulsión de los jesuitas de América en 1767, y después de más de un siglo, las Reducciones de Moxos pasaron a la administración de los gobiernos militares de la Colonia y los misioneros fueron sustituidos por el clero secular de Santa Cruz de la Sierra.

En este período se dan las primeras reducciones de yuracarés y guarayos, las del sacerdote recoleto Marcos de San José Menéndez [17] llamada Asunción del Coni; y en 1793 la misión de San Pablo de

[17] Recoleto de la orden de San Francisco, considerado como el primero que conquistó espiritualmente a los yuracarés, pero que tenía intereses propios en el plantío y consumo de la coca (Haenke [1796], 1974: 157)

Guarayos, con familias escapadas de la misión de San Javier de Chiquitos (Cors, 1911: 121); reducciones que, sin embargo, no pudieron ser consolidadas. De hecho la resistencia guaraya refiere diversas huidas lideradas principalmente por el cacique de nombre Luis Curubaré (Mendoza, 1957).[18]

También se dió la reducción de familias sirionó en las misiones franciscanas, entre 1767 y 1925. De este período datan las menciones acerca de que los sirionó protagonizaron varias huidas de las misiones de San Javier de los chiquitanos y de San Pablo de los guarayos. Con relación a esta última, se dice que junto a algunos guarayos huyeron hasta El Carmen de Mojos (Cors, 1911: 121). Esto hace suponer que en estos momentos los tres grupos étnicos mencionados tenían continuos contactos, aunque los sirionó se encontraban en su mayoría más al norte de las misiones de los guarayos y no estaban concentrados en misiones.

Hacia 1789, el Gobernador de Moxos, Lázaro de Ribera, asignó el manejo económico de las misiones a administradores civiles y delegó a los curas seculares del Obispado de Santa Cruz la administración de los aspectos religiosos. Esto tuvo como consecuencia conflictos permanentes entre ambos sectores. Tanto los curas como los administradores civiles procuraban enriquecerse con la venta de los productos del trabajo colectivo, a lo que se sumaban las necesidades reproductivas de las misiones, pues a la expulsión de los jesuitas éstas dejaron de percibir el aporte económico externo que provenía de las haciendas de la Compañía en la puna y la costa del virreinato, así como de las contribuciones que ésta canalizaba (Block, 1997). Los indígenas reducidos eran obligados a

[18] Luis Curabaré, siendo muchacho del cura Gregorio Salvatierra huyó con su padre y otros y se escondió en el cerro llamado Yacareí. Encabezó la segunda huida, y llevó a un grupo hasta el lugar llamado Irapytá en el río San Miguel; luego este grupo partió al cerro llamado Uruguitaguá. En 1844, en tiempo de las revueltas en Mojos, fue enviado a Trinidad de Mojos, junto a los caciques: Ghembe Cuse, cacique de Ascensión; y Taruín, cacique de Trinidad. En julio de 1845 enfermó cuando la gran epidemia o peste, huyendo nuevamente al monte a la zona del río Ubaimí. Este mismo año, al mando del cacique Asencia Yecocabazi, un grupo armado entró al monte y tomó prisionero a Luis, quien se encontraba en Ubaimini. En 1852 murió en Ascensión dejando numerosa familia (Cors, 1911: 121, 831).

trabajar durante más tiempo en las "chacras y telares del común" y se ampliaron sus obligaciones con el Estado, todo conducía a una reducción del tiempo destinado a la vida ritual y festiva. Al mismo tiempo, se redujo la cantidad y calidad de los bienes que periódicamente se distribuían entre la población indígena (D' Orbigny [1832], 1946).

Es importante destacar que otro factor que motivó la reducción de los yuracaré fue la creciente necesidad del cultivo de la coca para mantener las minas en el occidente, por lo que los esfuerzos de reducción se extendieron aproximadamente 90 años (1775-1850). Para 1796 se conocen las misiones de Chimoré, Mamoré, Coni, San Carlos, Bibosi, Bella Vista, Asunción, San Antonio, San Pedro, Santa Rosa; la mayoría de corta duración, debido principalmente a problemas económicos de las misiones y a la particular dificultad para reducir a pueblos poco interesados en el trabajo agrícola.

2. Período republicano

La independencia de Bolivia fue una coyuntura que permitió a las familias indígenas abandonar una vez más las reducciones; el nuevo Estado, interesado en controlar el territorio, acudió nuevamente a los misioneros, pese a las presiones por la apertura a la libre contratación de mano de obra y acceso a los recursos naturales.

Así, bajo el gobierno de Ballivián se organizaron colonias militares y expediciones para abrir rutas fluviales al Atlántico y, con el objetivo de fomentar el comercio libre y la venta de tierras, se declaró a los indígenas propietarios individuales de sus posesiones, desconociéndose la persona comunal como sujeto de derecho y abriendo la venta de tierras (García Jordán, 1998: 28).

En estas circunstancias se logró consolidar las reducciones de guarayos: Urubichá: 1823 a 1844; Yaguarú: 1823 a 1844; Ascensión: 1811 a 1850; Yotaú: 1858 a 1873; San Pablo: 1791 a 1811. En 1844 se apeló a la fuerza de las armas para reducirlos (Cardus, 1866).

En el sistema de las reducciones franciscanas se logró instituir entre los guarayos, al igual que en las misiones de Moxos, el Cabildo

Mayor (constituido por un reducido número de indígenas, bajo el mando de un cacique de cada parcialidad de oficio, encargados del gobierno e intermediarios entre el misionero y el resto de la población); y el Cabildo Menor (conformado por los sacristanes y cruceros, encargados de las labores religiosas) (Masai *et.al.*, 1993).

Los franciscanos no tuvieron igual suerte con los yuracarés, que nunca dejaron de fugarse de las misiones, por eso los misioneros buscaron formas de presión para retenerlos:

> "Los muchachos y muchachas de más de 5 a 6 años de edad, están bajo la supervisión constante del sacerdote... de noche duermen en dormitorios separados, cerrados con llave, lo que les impide el regreso a sus canoas y también impide a los padres escaparse porque no se atreven a hacerlo sin sus hijos" (Miller [1915], 1997).

La presencia de los franciscanos no fue tan larga como la de los jesuitas, dado que pocos años después de la consolidación de sus misiones (1871 a 1938) se inició el proceso de secularización, ligado a la explotación de la goma y enganches de fuerza de trabajo indígena.

Hasta 1842, la fuerza de trabajo indígena de las ex misiones jesuíticas se encontraba sujeta a una serie de obligaciones: la producción más importante de la provincia seguían siendo los tejidos de algodón. El 3 agosto de 1842, tres días antes de que se promulgara el decreto de creación del departamento del Beni, todavía se ordenaba a los administradores de las ex reducciones que hagan elaborar, sólo en el caso de Trinidad y Loreto:

> "En el pueblo de Trinidad, 50 ponchos blancos, 40 mollados, 6 tablas de manteles, 6 medias id., 25 pares de sábanas, 80 paños de mano grandes; 45 id. pequeños; 6 hamacas blancas; 9 id. listas; 1800 varas cordoncillo blanco; 180 id. listadillo; 145 servilletas; 20 pares de medias; 250 varas cordoncillo mollado, 12 pares de baúles y 50 canastillas.
>
> "En el de Loreto, 50 ponchos blancos, 18 pares de sábanas, 60 paños de mano grandes, id. pequeños, 5 hamacas blancas, 8 id. listadas, 1200 varas cordoncillo blanco, 80 id. listadillo, 90 servilletas, 15 pares de medias y 4 pares de baúles...
>
> "Sin embargo de que se tiene encargado el cuidado que los administradores deben tener para procurar la elaboración fina y tupida de los tejidos, se les recomienda nuevamente con todo lo demás que sea conducente a su mejor confección y progreso en el arte, pues que de ello depende la poca quiebra en su venta a favor del *Estado y Empleados*" (En: Limpias, 1942: 5. Cursivas nuestras).

Puede deducirse que esta carga de obligaciones a favor del Estado recaía fundamentalmente sobre la mano de obra femenina, que estaba especializada en las obras finas. Fue a esta situación de sobreexplotación de la fuerza de trabajo que quiso responder el Decreto de Creación del Departamento en 1842, que en uno de sus artículos señala:

> "8°. Las mujeres quedan, desde la publicación de este decreto, libres de todo trabajo o servicio personal forzado en favor del Estado, y de toda contribución gabela o tributo, ya sea en provecho del gobierno, ya en beneficio de los empleados civiles o eclesiásticos de los pueblos" (Ballivián en Limpias, 1942).

Sin embargo, es a partir de este decreto que en Mojos se vislumbran cambios más profundos que los ocurridos hasta entonces: su propósito liberal quedaba manifiesto al abrir las misiones al comercio, "*elevar a los habitantes de Mojos a la clase de ciudadanos*" y declararlos propietarios de las tierras y casas que ocupaban a cambio del pago de una "*contribución directa de captación*" (Decreto de Creación del Departamento del Beni. En Limpias, 1942: 3-4). De esta manera se preparó el terreno para las ventas de tierras y su transferencia de manos indígenas a manos de los carayanas (Lehm, 1999: 37). Al mismo tiempo, quedaban legalmente abiertas las puertas del espacio misional para el arribo de criollos y mestizos, proceso que iría cobrando fuerza a partir de mediados del siglo XIX y que culminaría con el auge de la goma. El objetivo era abrir el departamento al crecimiento de la industria, establecer la propiedad privada y, como se ha señalado, incentivar el comercio (Limpias, 1942; Jones, 1980; Lehm, 1999). Con la apertura comercial y la introducción de manufacturas, la producción nativa entró en una profunda crisis.

El creciente arribo de blancos y mestizos a los Llanos de Mojos no dio lugar a matrimonios interétnicos con mujeres de las familias de la jerarquía indígena, el testimonio de Gibbon ([1852], 1993) que visitó la región con la finalidad de explorar las vías fluviales del Beni es sugerente en este sentido:

> "(En Loreto)... visitamos a una india vieja con una casa llena de hijas; estas muchachas indias son hermosas y muy respetadas; varios de los criollos han querido casarse con ellas, pero el padre está disgustado con los blancos y se niega a permitir que sus hijas se casen con nadie excepto un hombre de su propia raza. La casa estaba amoblada mejor que cualquier casa de cualquier indio que hayamos conocido; sus camas estaban elegantemente encortinadas; los pisos alfombrados parcialmente; las hamacas blancas y los manteles pulcros...

Esta familia de indios es más respetada que ninguna otra en el Beni, tanto por los blancos como por los cobrizos; sin embargo, el padre tenía tan poco que ver con las autoridades como le fuera posible. Era un líder entre los indios y no dudaba en hacerles saber su opinión sobre los agravios que se hacen a la tribu cada día" (Gibbon [1852],1993: 318-319).

Con la secularización de las misiones, como ya se dijo, quedaron abiertas las puertas para el arribo de criollos y mestizos, proceso que cobró fuerza a partir de mediados del siglo XIX y culminó con el auge de la goma.

El *boom* cauchero, que se hizo particularmente notable hacia fines de 1870, trastocó completamente la vida de la región. Los enganches de la fuerza de trabajo constituirían una característica central de este período. Este hecho, traumático de por sí, estuvo acompañado de consecuencias colaterales, pues a las presiones sobre la fuerza de trabajo indígena se sumó una hambruna generalizada. El empobrecimiento progresivo al que condujo el quiebre del sistema productivo reduccional, la inserción de los indígenas en el mercado bajo condiciones de un extremado intercambio desigual y el abandono de las sementeras, a raíz de los enganches, fueron coronados en 1886 por una gran inundación (Antelo, 1887).

Las ex reducciones fueron invadidas por carayanas, las jerarquías indígenas se vieron relegadas de los sitiales de poder que tenían y las familias se desarticularon. Más allá del espacio de las ex misiones, en el norte del Beni surgió una realidad diferente: la barraca gomera cuya situación fue lúcidamente descrita por Nordenskiöld en 1910:

"Aquí ya no se puede hablar de indígenas de distintas tribus sino sólo de siringueros; chiquitanos, baures, itonamas, mestizos, todos están juntos bajo un mismo techo, viven en barracas, todas las familias están disueltas... Toda huella, todo rudimento sobre destreza artística indígena o cultura ha desaparecido, la vida no tiene nada que ofrecerle a estas personas sino tan solo trabajo para el amo, borrachera los días libres y mucho más durante las grandes festividades religiosas. En las aldeas éstas son festejadas con misas y aguardiente pero aquí no hay misas y hay sólo un dios, el aguardiente" (Nordenskiöld, 1910).

Frente a esta situación, hacia 1887 la resistencia indígena, principalmente mojeña, se expresó bajo la forma de un movimiento social de carácter milenarista (Lehm, 1999) al que las fuentes oficiales calificaron como la Guayochería, haciendo mención despectiva al líder mesiánico

Andrés Guayocho. En este tipo de movimiento, que se reproduce entre los mojeños hasta nuestros días y que es conocido como la Búsqueda de la Loma Santa, se puede distinguir dos aspectos fundamentales que hacen a nuestro tema: por una parte, constituye un movimiento revivalista mágico; al afincarse en los valores fundamentales del pueblo mojeño, a pesar de los cambios, posibilita su reproducción cultural (*Ibid.*). Por otra parte, en él resurgen los antiguos liderazgos chamánicos y con ello un espacio de poder absoluto —aunque no permanente— de mujeres (frecuentemente niñas) del mismo grupo étnico o de hombres correspondientes a otros grupos étnicos (Lehm, 1998). Acompaña a esto la creencia, entre los buscadores de la Loma Santa, que los otros grupos étnicos considerados "menos civilizados" por no haber sido reducidos tempranamente tienen el conocimiento acerca de la ubicación del lugar sagrado que buscan, así se produce el intercambio de mujeres por el conocimiento entre los trinitarios y los yuracarés y chimanes tendiéndose un puente de reconocimiento "al otro" en un contexto de menosprecios interétnicos de origen colonial.

El alejamiento de la población indígena de las ex reducciones implicaba para el naciente vecindario carayana de Trinidad una mayor escasez de fuerza de trabajo, de por sí exigua en la región. Así, "*imaginaron que los indios de la banda occidental del Mamoré estaban sublevados, y que de esta chispa fácilmente podía resultar una general conflagración*", con ello justificaron los actos de vandalismo, saqueo y asesinato contra la población indígena (Arteche [1887], 1989: 28).

Es en esta circunstancia, y no durante los levantamientos de principios del siglo XIX como señala Brito (1998), que surge la figura destacada de Doña Nicolasa de Cuvene, trinitaria, hija de un importante cacique llamado Prudencio Noza y esposa de otro indígena de la jerarquía de "indios principales", llamado Nicanor Cuvene. El Comité de Guerra organizado para tal propósito entre los vecinos carayanas de Trinidad propinó tantos azotes a Doña Nicolasa que murió como consecuencia de negarse a confesar, como pretendían sus verdugos, que su marido estaba involucrado en la imaginaria sublevación (Arteche [1887],1989: 28; Cortez, 1989).

Grandes son los impactos de la secularización de las misiones y enganches sobre la población y familias guarayas, como lo registra Nordenskiöld en el caso de los guarayos:

> ..."Violenta ver cómo a algunos guarayos se los envía como remadores a las caídas del Madeira, gracias a estos viajes, existen aquí muchas viudas jóvenes cuyo número en Guarayos en 1907 alcanzaba a 238, mientras que los viudos a solamente 61". (Nordenskiold [1911], 1989: 8)

Uno de los acontecimientos generados por el despoblamiento de las misiones, son los matrimonios interétnicos arreglados por los misioneros, quizás para paliar el desequilibrio demográfico:

> "Por línea paterna soy chiquitano y materna guarayo, a mis padres los obligaron a casarse los curas liberales, porque llevaron chiquitanos para que se casen con guarayitas; eso fue más o menos el 22, un año antes que yo nazca". (Naranjito: 1999. Cassette (Cas.) N° 21: Historia de vida)

Se acentúa, también, la persecución a los hombres yuracarés para el trabajo en la siringa, y como remeros; así Juan Núñez, el corregidor de Santa Rosa "*se compromete a entregar en calidad de enganchados treinta yuracarés cada 6 meses con destino a las estradas gomeras*" (Pinto, 1978: 59).

En este mismo período, como consecuencia de la persecución constante para los enganches, los franciscanos apoyan nuevamente a las misiones yuracarés, e incluso se funda una nueva misión. Esta vez son los yuracarés los que buscan "refugiarse" en las misiones: "*Un misionero del río Chimoré los ha calculado en 2000, contando mujeres y niños. Pero yo considero esta cantidad como exagerada. Probablemente son a lo más unos 1000*" (Nordenskiöld [1908], 1997: 68).

Al agotarse la etapa gomera, aproximadamente los primeros 20 años del siglo XX, los sectores más dinámicos de la oligarquía habían logrado establecer una red de grandes haciendas en la zona central del Beni conocidas como "establecimientos" y caracterizadas por una alta capacidad y dinámica productiva para el autoabastecimiento local y comercio con otras regiones (Navia, 1999: 1). Para mantener sujeta a la fuerza de trabajo se desarrollaron diversos sistemas extraeconómicos, entre ellos se destacaba "la matrícula", en la que intervenían las autoridades estatales locales, quienes garantizaban con la fuerza pública la provisión de mano de obra indígena bajo el precepto de que ningún indígena debería quedar "sin trabajo"; asimismo, se mantenía el sistema de endeudamiento (Jones, 1980) como se puede ver en los siguientes testimonios:

> "Yo nací aquí en Trinidad pero cuando estaba el liberalismo, entonces yo estaría recién nacido, y en ese entonces ya al finao mi padre lo matricularon. De aquí se lo llevaron a trabajar gratis allá en un establecimiento ganadero y agrícola, lo explotaron. Así funcionaba, si había Corregidor entonces ése rico le decía: 'te doy tanto y me vas a mandar a éste para que vaya a trabajar conmigo pero yo te doy tanto'. El Corregidor era indígena también, pero estaba obligado de hacer eso porque no tenía apoyo ninguno, porque el partido gobernante estaba a favor de los ricos, así que ni modo. Matriculaban a hombres y mujeres por igual, si lo matriculaban al hombre, la matriculaban también a la mujer, automáticamente tenía que entrar. Porque en ese entonces no había máquina peladora de arroz y mandaban a hacer unos tacuses (morteros) grandes y las mujeres a pelar día y noche. Mi padre hacía de todo ahí, de vaquero, de chacarero, mecánico, herrero, pelador de café, hizo trapiche para moler la caña y en ese entonces se hacía alcohol y también lo mandaron a hacer alambique. Estuvo ahí entre diez o 15 años. Ahí nadie ganaba, simplemente cuando veían que su ropa ya estaba chirapa en su cuerpo ya recién le daban: 'tomá', pero nunca le decían: 'bueno, has trabajado tanto tiempo, aquí está tu plata'". (Cabildo Indigenal, 21/01/99. Cas. 4: 3. JT)

> " En tiempo de la matrícula, habían unos patrones que nos hacían trabajar a las cuatro de la mañana y otros a la una o dos de la mañana, para despicar o moler maíz. Era toda una maquinaria, en una madrugada se molía un montón, porque habían más de 300 tacuces, mujeres, hombres, niños todos molían". (Naranjito 1999. Cas. N° 21: Historia de vida)

A partir de 1920 se inició la colonización de la región del Chapare y la conformación de comunidades yuracarés nucleadas sobre la base de las misiones; este período duró hasta 1940, este proceso coincidió con el establecimiento de estancias ganaderas y de comerciantes que se dedicaron a la agricultura.

Con el mismo objetivo, y dado que la población aún sin reducir seguía siendo un obstáculo, se constituyó una de las primeras misiones de población sirionó, la de Santa María, creada en 1927, donde se juntó a los sirionó con indígenas guarayos con la intención de sedentarizarlos. Sin embargo, fueron vanos los esfuerzos, ya que las bandas de sirionó siempre volvían a su natural forma de vida, el bosque. Diez años después, en 1937, se fundó la misión de Salvatierra a unos 20 kilómetros al norte de Urubichá, con un grupo de sirionó atacados por una epidemia de gripe. Esta segunda misión fue obra del Padre Hildeberto Wolpert (Hanke en: Ocampo, 1982). En este período, el Padre Wolpert mezcló a los sirionó con población guaraya para evitar que volvieran a una vida nómada; el resultado fue que los hijos de esta mezcla fueron de cultura

guaraya y no sirionó (Stearman, 1989).

En general, los establecimientos agro-ganaderos dieron origen a un tipo de comunidades mojeñas muy relacionadas con estos patrones, algunas llegaron a tener más de 50 familias (Puerto San Lorenzo, 30/6/99. Diario de campo N° 3: 25-17. AG). Testimonios de los guarayos muestran que en esa época llegó al Beni la mayor parte de las familias, estableciendo comunidades al finalizar sus contratos, como es el caso de la comunidad de Naranjito ubicada en tierras de la ex Casa Suárez, y con familias que trabajaban en sus establecimientos bajo el sistema de matrícula.

Los establecimientos fueron también un importante contexto de relaciones interétnicas e intercambios matrimoniales, y duraron hasta la década de 1940 cuando muchos de ellos se convirtieron a la ganadería, pues con el transporte aéreo el Beni empezó a exportar carne "en gancho" a los mercados urbanos y mineros del occidente andino.

Algunos testimonios recogidos para esta investigación en torno a la guerra del Chaco son indicativos de que este hecho tuvo un impacto significativo en las relaciones intergenéricas:

> "Yo tenía ocho años cuando la guerra del Chaco, yo vi que los músicos tocaron su violín, su caja, sacaron a la Virgen del Carmen, despidiendo a los que se iban, era harta gente, cuando se fueron era una tristeza el pueblo de San Lorenzo, los llevaron y se demoraron unos cinco años por allá. Las mujeres tenían sus vaquitas, cuando lo terminaron, ya trabajaron haciendo ruedas, trabajaron casco (canoa). Sus hijos, pichoncitos, ayudaban a su madre. Ellas chaqueaban, vendían sus productos para su vestido. Cuando volvieron los hombres, se juntaron vuelta con sus mujeres y las mujeres de los que no volvieron buscaron para sus maridos porque hacen falta los hombres, chaquean, siembran". (Puerto San Lorenzo, 11/2/99. Diario de campo N° 2: 9-10. MM)

Como recuerdan los actuales pobladores de Naranjito, la guerra del Chaco desarticuló a las familias:

> "Los guarayos participaron en la guerra del Chaco, pero sólo como zapadores, que son los que hacen sendas, porque no los dejaban ir a la línea porque hablaban guaraní igual que los paraguayos y desconfiaban que los guarayos se iban a pasar con ellos. Ahora el perjuicio es que los zapadores no reciben ningún beneficio como ex combatientes, y que toda esa gente quedó regada

por todo lado". (Naranjito: 1999. Cas. N° 21: Historia de vida)

Un nuevo actor que emerge de manera decidida en la reducción de los pueblos indígenas es el Estado nacional que desarrolla su política de reducción, con el afán de que los sirionó no permanezcan en el monte "*obstruyendo la ruta Santa Cruz-Beni*" y no perjudiquen el establecimiento de haciendas que eran apoyadas por el Estado. "*Esa era la misión en el momento de creación de la escuela de Casarabe y de la Misión Evangélica Cuadrangular (misión de Ibiato), reducir a los últimos salvajes sirionó, así como a los moré del Iténez...*" (Carvalho, 1983: 48). El Núcleo Escolar Casarabe fue creado en 1937 bajo la dirección de Carlos Loayza Beltrán, que se desempeñó como profesor y director del Núcleo. El centro educacional de Casarabe se caracterizó por el maltrato contra los sirionó, de manera que estos huían y se refugiaban constantemente en Ibiato, donde se estableció otra reducción a la cabeza de la Iglesia Evangélica Cuadrangular, o regresaban al monte donde en algún momento eran encontrados por los hacendados o morían por enfermedades (Holmberg [1940], 1978: 312). "*Casarabe bajo la jefatura de* (Carlos Loayza) *Beltrán tendría corta vida. No sabía tratar a los indios, los castigos fueron crueles e injustos y no se observó la moral que se debe para con los hijos de la selva*" (Hanke en: Ocampo, 1982: 100).

Los establecimientos ganaderos también concentraron a los indígenas sirionó con la finalidad de contar con mano de obra gratuita. Así, el establecimiento denominado Tibaera,[19] se fundó como sección del Núcleo Casarabe en 1939 por el profesor Carlos Loayza Beltrán, con una "*pequeña tribu*" rescatada del Cerro Negro y unos cuantos sirionó de Casarabe, del cual quedó encargado el hacendado Rogaciano Jiménez, que contaba con más de 50 personas en su propiedad Corisobocona, a orillas del río Blanco (Pinto, 1978: 180). También se concentró población sirionó a orillas de un arroyo sobre "*una plantación de cacao de nombre Chiquiguani*" (Chiquiguane, según Pinto) donde se encontraban cerca de 60 indios" (Holmberg [1941-42], 1978).

El señor Luis Silva Sánchez, quien dominaba el idioma sirionó,

[19] Tibaera es un "*antiguo campamento de la compañía inglesa que se estableció en tiempos de la goma para explotar los inmensos siringales que existían en la zona, ubicada en las proximidades del lago Huachi, cerca al Río Blanco*" (Pinto, 1978: 179).

se convirtió en el más experto colaborador de la escuela de Casarabe para atraer a los sirionó del monte, "*era el profesor encargado de la escuela de Chiquiguane*" (Pinto, 1978). Después de que el Gobierno se hizo cargo de Casarabe y Tibaera fue vendido a terceros, Luis Silva "*fundó Las Piedras con un grupo de sirionó que sacó del monte... los hizo trabajar fuerte... los viejos se murieron y sus hijos se fueron a otros lugares, aprendieron nueva manera de vivir, y se casaron con gente no sirionó...*" (Stearman, 1987). También en la zona del río Blanco se conoce la estancia San Pedro de Richard, cerca de Tibaera, como uno de los lugares donde se concentró población sirionó (Holmberg, 1978).

En agosto de 1948, los últimos dos grupos de sirionó se fugaron de la escuela de Casarabe, provocando el cierre definitivo del mencionado núcleo selvícola (Pinto, 1978: 232). Finalmente, "*por orden del gobierno se decidió mandar a las familias sirionó a Ibiato*" (Hanke en: Ocampo, 1982: 91).

Al proceso de conversión de los establecimientos agro-ganaderos en estancias ganaderas vino a poner remate la Reforma Agraria de 1953.

Hacia la década de 1940, la demanda de carne por parte de los centros urbanos y mineros andinos y el desarrollo del transporte aéreo produjo la valorización de las sabanas. En la región de Guarayos, en 1947, el Gobierno de Hertzog repartió las tierras colectivas de las misiones iniciándose un tipo de propiedad sobre parcelas familiares. Por su parte, la Reforma Agraria de 1953 consolidó legalmente las tierras de los grandes estancieros y en algunas zonas —especialmente guarayas— se dotó tierras a través de los primeros sindicatos agrarios, sin embargo, la mayoría de los indígenas correspondientes a los otros grupos étnicos quedaron fuera de este proceso. Así, los guarayos, al no ser reconocidos como indígenas, se organizaron en sindicatos campesinos para acceder a la tierra (Suaznábar, 1992: 4).

Desde 1940 hasta 1989, el proceso de consolidación de estancias ganaderas con fuerza de trabajo indígena influyó para la conformación de comunidades yuracaré. El cercamiento de las propiedades ganaderas fue acompañado por la liberación de las deudas de los indígenas matriculados o habilitados, y concluyó con la expulsión

de la población indígena asentada en las islas de bosque de la sabana que fue a nutrir a las comunidades que se encontraban en los bosques de galería a orillas de los ríos y en las áreas boscosas próximas a las estribaciones de la Cordillera Oriental.

El impacto de las reformas de 1952 sobre la población indígena también se haría sentir con la pérdida de los idiomas nativos al promoverse la castellanización a través de la profusión de escuelas rurales. Recién, entonces, el castellano se convirtió en una suerte de lengua franca que facilitó la comunicación entre distintos grupos étnicos y, con ello, el advenimiento de nuevos matrimonios interétnicos.

Como uno de los resultados de las reformas de 1952, el Estado nacional inició una nueva política integracionista frente a los indígenas del Beni: impulsar la "ocupación del Oriente" y disminuir la presión demográfica sobre la tierra en los Andes. A partir de 1960 se promovió desde el Estado un conjunto de planes para la colonización del Beni.

A partir de 1970, la apertura de las carreteras Trinidad-La Paz y Trinidad-Santa Cruz significó un mayor impulso a la colonización desde los Andes y la conformación de nuevas comunidades trinitarias en sus márgenes. Además, debido a la apertura de estas carreteras y al agotamiento de las maderas comerciales en Santa Cruz, los bosques del suroeste y este del Beni fueron abiertos a las concesiones forestales.

Por otra parte, cumplido el plazo para el retiro virtual (1967-8) de los misioneros del último reducto del pueblo sirionó, Ibiato, de acuerdo al convenio realizado entre la Iglesia Evangélica Cuadrangular y el Estado boliviano, se hizo cargo de su administración el Gobierno nacional. Tiempo después de la salida de los misioneros, según la historia oral de la población de Ibiato, se generó una crisis dentro de la ex reducción que dio lugar a un proceso de emigración de algunas familias sirionó que se emplearon en las estancias y otros lugares.

Frente a todo este proceso y con base en los Cabildos Indigenales, los indígenas mojeños se organizaron hacia 1987 en una Central de Cabildos Indigenales Mojeños (CCIM), afiliada a la Confederación de Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB). Procuraban el reconoci-

miento legal de sus territorios, de sus autoridades y la revitalización de su cultura. En 1989, lograron involucrar en este proceso a otros pueblos indígenas de la región y constituyeron la Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB) y su par, la Central de Mujeres Indígenas del Beni (CMIB) (Lehm, 1999; Brito, 1998).

En 1990, luego de una serie de gestiones infructuosas ante el Estado para consolidar legalmente el derecho a sus territorios, la Central de Pueblos Indígenas del Beni protagonizó un movimiento inédito en el país: una marcha denominada "Por el Territorio y la Dignidad" desde Trinidad, capital del departamento del Beni, hasta la ciudad de La Paz.

CAPÍTULO DOS

Intercambios matrimoniales y relaciones interétnicas en la comunidad guaraya de Naranjito

Tania Melgar Henrich

1. Comunidad, población y familia

Naranjito se encuentra en la provincia Marbán del departamento del Beni, a 30 kilómetros de la ciudad de Trinidad, en una zona poblada por comunidades y estancias ganaderas, en la antigua ruta entre Mojos y las Misiones de Guarayos. El 64,5% de la población de Naranjito está integrada por familias guarayas, provenientes principalmente de Yaguarú, Ascensión, San Pablo y Urubichá, que llegaron al Beni desde 1920 con la secularización de las misiones, enganchadas para trabajar en establecimientos gomeros y agroindustriales y en obras públicas como la construcción de caminos e iglesias. El resto de la población llegó después, en busca sus padres, hermanos y abuelos:

> "En la época de los liberales eran los enganches o empadronamientos; desde 1920 empezó la gente a salir de las misiones hacia Moxos. La gente no vivía tranquila, los hacendados capturaban y matriculaban a la gente, los azotaban y mataban. No había familias, los hacendados compraban gente a los curas y los traían al Beni. Así llegamos todos". (Naranjito, marzo 1999. Diario de campo. Historia de vida)

> "Llegó al Beni el 1940, junto a su esposa, con un contratista que reclutaba gente para la construcción del camino Reyes-Rurrenabaque. 'Diez hombres y tres mujeres éramos, solamente guarayos; porque pagan la gente se iba'". (Naranjito 1999. Cassette (Cas.) N° 24. Historia de Vida)

> "Se vino al Beni con sus padres, aproximadamente el 1945, buscaba a su abuelo. 'Mi abuelo vivía aquí, mi abuelo vino de su pueblo huido, se huyó porque reinaba la guasca'". (Naranjito 1999. Cas. N° 26. Historia de Vida)

> "Mi padre fue matriculado a la edad de 19 años (1946) en Santa Cruz, en ese tiempo operaba la esclavitud, la gente indígena que venía por acá era matri-

culada, con ese motivo hasta la niñez trabajaba. En ese entonces yo estaba de unos diez años y ya trabajaba. En tiempo de la matricula habían patrones que nos hacían trabajar a las cuatro de la mañana y otros a la una, era toda una maquinaria. En una madrugada se molía un montón de arroz, porque había más de 300 tacuces; mujeres, hombres, niños, todos molían". (Naranjito 1999. Cas. N° 21. Historia de Vida)

"Salió con sus padres de Yaguarú, aproximadamente el 1951. Su padre tenía un contrato, en el que trabajaron unos cinco años, hasta que su padre murió. 'Mi madre se cansaba, una vez su patrón se enojó con ella y le dio guasca, ella no sabía adónde irse, en eso se topo con un señor que era Corregidor de El Carmen, y la invitó a irse allá'. Estuvieron también en un rancho llamado Los Cusis. Y después apareció el que fue mi padrastro, ahí los siringueros lo contrataron para la goma en la barraca Colegio, cerca del río Huachi. En ese tiempo yo tenía diez años (1961)". (Naranjito 1999. Diario de campo N° 1: 58. Entrevista)

En el Beni existen varias localidades con una mayoría relativa de población de origen guarayo, entre ellas: El Encerrao, Villa Cruz, San Lorenzo, Nueva Alianza, San Andrés, Puente San Pablo, Casarabe, Somopae, Sachojere, Perotó y Naranjito. Naranjito es una de las comunidades más reconocidas como comunidad guaraya, y la única organizada como tal. Las tierras donde se asienta la comunidad pertenecían a la Casa Suárez, y eran las tierras donde vivían sus empleados, la mayor parte de ellos guarayos. Naranjito se constituyó como comunidad después de 1953, cuando las familias obtuvieron parcelas. Se creó la escuela y se fueron concentrando personas y familias liberadas de sus contratos de trabajo:

"En esta zona de Naranjito, yo trabajaba por aquí cerca, en San Francisco de Molina que es ahora. Yo laceaba, esto eran montes de la Casa Suárez. Aquí había unos señores, porque a los que reventaban de valientes les daban tierras para que trabajen. Por esa loma vivía un tal Leoncio Vargas con diez hombres que le daban de ayuda para que trabaje. Don César Moreno vivía en la otra loma, ése era dueño de ese lugar, ahí él tenía unos cañales. Afuerita había un puesto que se llamaba Bella Vista, ahí había ganadería, eran estancias de la Casa Suárez". (Naranjito 1999. Cas. N° 21. Historia de Vida)

"Me contaba mi padre que antes estas tierras eran de la Casa Suárez. Aquí vivían muchos guarayos que eran empleados, y después eran como inquilinos y pagaban renta. Con la Reforma Agraria se mensuró y se solicitó el título de estas tierras y sus empleados que hacían chaco aquí se quedaron". (Naranjito 1999. Diario de campo N° 1. Entrevista)

Junto a los guarayos, en Naranjito se quedaron otras familias de trabajadores de la Casa Suárez, a quienes no les fue fácil ser aceptados en la comunidad:

> "Había un Mafaile, chiquitano era; también un Ruth. La gente no quería aceptar que el alemán Ruth se quede porque tenían miedo que se vuelva patrón; pero después que lo pensaron y que escucharon su solicitud, dijeron que era un hombre que tenía buena voluntad y lo aceptaron". (Naranjito 1999. Cas. N° 24. Historia de Vida)

En la comunidad de Naranjito las viviendas están separadas porque la comunidad es la suma de parcelas familiares y una parcela comunal; pese a la distancia entre las viviendas, las relaciones familiares son intensas, ya que todos los comunarios se articulan en redes de parentesco y cooperación.

La mayoría de las 22 viviendas alberga familias nucleares con un promedio de siete personas por vivienda. En ellas habitan 26 matrimonios, tres de los cuales se autoidentifican como campesinos no-indígenas, 14 como matrimonios monoétnicos guarayos y nueve como matrimonios interétnicos guarayos. De los matrimonios interétnicos guarayos, tres son de hombres guarayos con mujeres trinitarias y seis de mujeres guarayas (dos con hombres ignacianos, uno con hombre no-indígena, uno con hombre guarayo-chiquitano, uno con hombre aymara y uno con hombre yungueño).

Según su ocupación principal, se puede diferenciar dos tipos de unidades domésticas, ya que como resultado de la insuficiente disponibilidad de tierras y de la inseguridad laboral de las familias se ha producido una suerte de especialización social del trabajo. Un tipo de unidad doméstica, que es la mayoritaria, tiene por ocupación principal a la agricultura; el otro tipo se dedica a trabajos especializados como la elaboración de carbón, la recolección de palmito, el trabajo de motosierrismo y las construcciones ganaderas.

Naranjito cuenta con 155 habitantes, 52% de los cuales son hombres. Es una población joven con el 52% de personas entre 0 a 14 años y con el 62% de menores de 20. La edad media es de 21 años y la máxima de 82.

La proporción de hombres y mujeres no siempre fue la misma. En 1994, la mayoría eran mujeres. El despoblamiento, en detrimento de las mujeres, tiene que ver con las emigraciones y matrimonios interétnicos, lo que también se expresa en la estructura de la población.

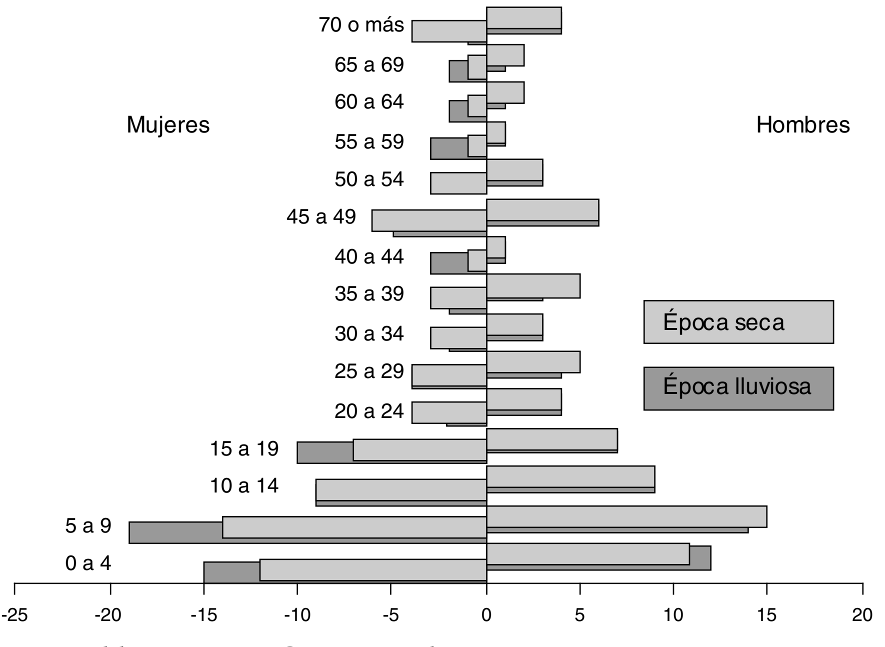
Como se muestra en el Gráfico N° 1, si se considera que la edad

de matrimonio de las mujeres es a partir de los 16 años y la de los hombres de los 19, y se suma a ello que las mujeres generalmente tienen sus parejas en dos o más rangos de edad mayores, se ve cierta desproporción de los géneros con relación al matrimonio (mayoría de mujeres de 15 a 19 años y minoría de hombres entre los 19 y los 24). Éste es un indicador de emigraciones y de condiciones para los intercambios matrimoniales interétnicos.

Otro aspecto importante es la reducción de las bases en el rango de 0-4 años, relacionada con las emigraciones de padres con niños menores. Estos movimientos de la población también se observan en los datos de la población económicamente activa: en la época de lluvias es del 43,42% y en la época seca de 45,63%, el aumento es principalmente de hombres.

En el rango de 70 años y más, los hombres son mayoría; sin

Gráfico N° 1
Estructura de la población de Naranjito por sexo y edad, según época



Fuente: Elaboración propia. Censos comunales: enero 1998 - enero 1999; agosto 1999.

embargo, los esquemas de parentesco muestran la existencia de más ancianas vivas, lo que significa que las viudas rotan por las viviendas y lugares de residencia de los hijos y nietos.

Estos movimientos de la población fueron observados, igualmente, en la encuesta a mujeres, que registró una emigración mayor de hijos hombres de 25 a 29 años y de hijas mujeres de 20 a 24 años. Estas migraciones temporales terminan por ser permanentes. Trinidad el lugar inicial principal de la emigración y Santa Cruz el lugar de destino final.

En Naranjito existe población permanente, semipermanente y de doble residencia. La población semipermanente está constituida por jóvenes que estudian en la ciudad, la población de doble residencia está integrada por familias de hombres adultos que ofertan sus especialidades de trabajo en diversas zonas urbanas y rurales y madres que comparten su tiempo acompañando a los hijos que estudian en la ciudad.

La revisión de los datos sobre el movimiento de la población da como resultado un saldo migratorio temporal positivo, contrario al saldo migratorio definitivo:

Cuadro N° 2
Dinámicas migratorias

Migración	Enero 98-enero 99 Tiempo de lluvias Total población	Febrero-agosto 99 Tiempo seco Total población
Emigración definitiva	2	3
Inmigración definitiva	1	6
Emigración temporal	10	15
Inmigración temporal	28	

Fuente: Censo comunal, febrero 1999; Libro de Registro Comunal, agosto 1999.

Si se observa el detalle de las emigraciones definitivas, se tiene que en enero o tiempo de lluvias dos mujeres entre 15 y 19 años emigraron por intercambios matrimoniales, y en agosto o tiempo seco una pareja

acompañada de su hijo emigró por razones de trabajo. Paralelamente, la inmigración definitiva es mayor en el tiempo seco, cuando se registró la llegada de dos jóvenes y una pareja con sus hijos.

Con relación a los emigrantes temporales registrados en tiempo de lluvias, éstos son en su mayoría hombres jóvenes de 15 a 19 años que finalizaron el servicio militar y salieron a trabajar para preparar sus vidas independientes; sólo uno de los jóvenes se encuentra siguiendo estudios secundarios en Trinidad, una anciana visita a sus hijos, una maestra cambia de destino y una muchacha emigra temporalmente por matrimonio.

La misma tendencia se observa en el mes de agosto o tiempo seco: un matrimonio joven acompañado de sus hijos, un hombre adulto cuyos principales ingresos provienen de contratos con estancias ganaderas, seis jóvenes que emigran para juntar dinero y un solo joven que se encuentra cursando estudios secundarios en Trinidad.

Si bien no es posible comparar la inmigración temporal de ambas épocas, [20] el censo comunal enero 98-enero 99 arroja un total de 28 inmigrantes temporales. En este sentido, las migraciones temporales se relativizan, ya que son parte de una estrategia de subsistencia.

Tomando en cuenta la totalidad de hijos que no viven en la localidad de la madre, Naranjito, se registra un número mayor de hombres en las edades de 25 a 29 años y de mujeres en los rangos de 20 a 24. La principal causa es el trabajo y corresponde principalmente a hombres, como se muestra en el cuadro que sigue:

---

[20] El Libro de Registro Comunal no registró la inmigración temporal.

Cuadro N° 3
Causas de la migración

Causas de la migración	Mujeres		Hombres		Total	
	N°	%	N°	%	N°	%
Trabajo	12	24,0	25	50,0	37	74,0
Se fue con su marido	5	10,0	5	10,9		
Estudios	2	4,0	1	2,0	3	6,0
Vacaciones	1	2,0	1	2,0		
Se fue con su hermano(a)	1	2,0	1	2	2	4,0
Se fue con su abuela(o)	2	4,0	2	4,0		
Total	23	46,00	27	54,00	50	100,0

Fuente: Elaboración propia. Naranjito, encuesta a mujeres, agosto 1999.

Las migraciones temporales en muchos casos terminan en permanentes. Si se clasifican las localidades en rurales y urbanas, se tiene que las emigraciones inicialmente se dirigen al área urbana, especialmente en el caso de las mujeres; Trinidad es el lugar temporal frente a Santa Cruz que se constituye en el principal lugar de residencia final, como se muestra en los cuadros 4 y 5.

Cuadro N° 4
Principales lugares de migración, según área

1° Lugar	Mujeres		Hombres		Total	
	N°	%	N°	%	N°	%
Área rural	8	16,0	12	24,0	20	40,0
Área urbana	14	28,0	13	26,0	27	54,0
Desconocido	1	2,0	2	4,0	3	6,0
Total	23	46,0	27	54,0	50	100,0

Fuente: Elaboración propia. Naranjito, encuesta a mujeres, 1999.

Cuadro N° 5
Lugar de residencia actual de los hijos e hijas

Lugar actual	Mujeres		Hombres		Total	
	N°	%	N°	%	N°	%
Santa Anita del Isiboro	1	2,0			1	2,0
Puerto Villarroel			2	4,0	2	4,0
Poza Onda	1	2,0			1	2,0
Ascensión de Guarayos			2	4,0	2	4,0
Puente San Pablo	1	2,0	2	4,0	3	6,0
Villa Cruz	2	4,0	1	2,0	3	6,0
Estancias	2	4,0	1	2,0	3	6,0
San Lorenzo de Moxos	1	2,0			1	2,0
Trinidad	7	14,0	5	10,0	12	24,0
San Borja	1	2,0	2	4,0	3	6,0
Santa Cruz	6	12,0	10	20,0	16	32,0
Oruro	1	2,0			1	2,0
San Ramón			1	2,0	1	2,0
Santa Ana del Yacuma			1	2,0	1	2,0
Total	23	46,0	27	54,0	50	100,0

Fuente: Elaboración propia. Naranjito, encuesta a mujeres, 1999.

más bien urbanas.

Con relación a otros indicadores demográficos, la encuesta a mujeres mayores de 12 años muestra indicadores de reproducción de

Cuadro N° 6
Residencia urbana y rural

Lugar actual	Mujeres		Hombres		Total	
	N°	%	N°	%	N°	%
Área rural	8	16,0	8	16,0	16	32,0
Área urbana	15	30,0	19	38,0	34	68,0
Total	23	46,0	27	54,0	50	100,0

Fuente: Elaboración propia. Naranjito, encuesta a mujeres, 1999.

la población relativamente altos:

Clasificando las localidades en rurales y urbanas, se tiene que el porcentaje de hijos que residen en el área rural disminuye con el tiempo y crece la residencia urbana. El Cuadro 6 así lo demuestra:

Las historias de vida ilustran el peregrinar de las familias guarayas:

"Nació en Naranjito el año 1955 y a la edad de dos años se fue junto a sus padres a San Luis de Cocharcas a trabajar en una estancia. Después se fueron a una empresa denominada San Juan de Frival: 'El finau mi abuelo llegó a saber que allá estaba mi madre, así en motor se fue y nos trajo a Naranjito'. Él tenía ya seis años. En Naranjito fue a la escuela hasta los 12 años, cuando sus padres se separaron, y emprendieron nuevamente el viaje a una estancia cercana a Loreto; de ahí pasaron a otra estancia por Camiaco y siguieron subiendo el río, de estancia en estancia, hasta llegar cerca de Gundonovia en el Isiboro Sécure. Fue cuando se casó con una muchacha yuracaré, contaba ya con 16 años. Allí trabajó cinco años. Su madre regresó a Naranjito y vivía sola criando a sus hermanas, por eso emprendió el viaje de regreso dejando a su mujer y a su hijo. En su retorno, que duró diez años, conoció a su segunda mujer; y juntos trabajando de estancia en estancia se fueron acercando a Naranjito: 'Nos fuimos yendo, ya pa estos lau, la fui trayendo, trabajando de estancia en estancia, acercándonos, hasta que llegamos a Villa Cruz y de ahí a Naranjito'. Se establecieron en Naranjito el año 1994. Toda su vida trabajó de peón de estancias: 'Ya la he dejau la ganadería, porque me he enfermau, la agricultura me agrada, pero tanto tiempo trabajando en ganadería ya me cuesta la agricultura'". (Naranjito 1999. Diario de campo. Historia de Vida)

Este tipo de migraciones ha variado en el tiempo, ya que los matrimonios mayores de 40 años describen migraciones temporales principalmente rurales y los matrimonios jóvenes rutas migratorias

Cuadro N° 7
Fecundidad en la comunidad de Naranjito

Datos	Edad de la primera unión	Edad del primer embarazo	Promedio de embarazos	Promedio de abortos	Promedio de hijos nacidos muertos	Edad del último embarazo
Edad promedio	16	17	6	0	0	38
Mínima	11	12	0	0	0	20
Máxima	26	27	15	2	1	47
Desviación	3,31	3,35	5,19	0,44	0,24	5,96
Mediana	15	16	7	0	0	39

Fuente: Elaboración propia. Naranjito, encuesta a mujeres, agosto 1999.

Por otra parte, la tasa de fecundidad general alcanza a 454,5 por mil:

Cuadro N° 8
Tasa de fecundidad

Tasa de fecundidad general	N°	Tasa
N° mujeres entre 15 a 44 años	22	454,5
Total de nacimientos / año	10	

Fuente: Elaboración propia. Naranjito, encuesta a mujeres, 1999.

1999).

Filones e islas de monte: Se ubican entre la pampa y como prolongaciones de los montes ribereños. Estas zonas son más bajas que los montes ribereños y no se inundan pese a que el agua se mantiene por algún tiempo (*Ibid.*).

Cañada: Nace en los yomomales pero se extiende hasta la laguna Perotó y el arroyo San Carlitos, los mismos que largan sus aguas al río Ibare. Estas fuentes mayores de agua en tiempo de lluvias rebalsan a la cañada y es cuando entran los peces de mayor tamaño. La cañada

Cuadro N° 9
Tasa de mortalidad

Tasa bruta de mortalidad	N°	Tasa
N° total de muertos en un año	1	6,67
Población total en ese año	150	

Fuente: Elaboración Propia. Naranjito, encuesta a mujeres, junio 1999.

sigue su curso por el camino que comunica Naranjito con el camino troncal a Loreto y constituye el área principal de pesca (*Ibid.*).

Arroyo: Conocido como arroyo San Carlitos, se encuentra al sur oeste de la comunidad y fuera de su jurisdicción, sin embargo constituye otra zona de vida importante para la pesca, porque a diferencia de la cañada en este arroyo se encuentran peces mayores. Este arroyo

Con relación a la natalidad, el censo comunal realizado en enero de 1999 registró diez nacimientos: 40% de niñas y 60% de niños. Los indicadores de reproducción y supervivencia de las hijas mujeres son favorables, ya que del total de hijos nacidos vivos el 52,06% son mujeres; el promedio de hijos vivos por mujer es de seis. Los hijos muertos constituyen el 26,80% de los hijos nacidos vivos, y el total de mujeres muertas es del 48, 08%. Los hijos actualmente vivos constituyen el 73,20% de los hijos nacidos vivos, y las mujeres actualmente vivas el 53,52%. La tasa bruta de mortalidad en Naranjito, para el período enero 1998 - enero 1999, es de siete muertos por mil:

De acuerdo a la encuesta realizada a mujeres, el 90,6% de los hijos muertos se encontraba entre los cero y los cuatro años de edad; de ellos, el 50,9 % corresponde a hombres. Las principales causas de las muertes son las enfermedades respiratorias, con un 20,8%; las enfermedades eruptivas (alfombrilla) con un 15,1%; y el tétano, con un 13,2%.

2. Acceso y disponibilidad de recursos naturales

La situación de la tierra del pueblo guarayo en el Beni es precaria. La comunidad de Naranjito cuenta con parcelas familiares y una parcela colectiva que les fueron otorgadas como resultado de gestiones realizadas por ellos mismos después de la Reforma Agraria y constituyen un total de 230 hectáreas (PDCR,1998: 78).

Las familias de Naranjito disponen de escasos recursos naturales y suelo agrícola; entre otros factores porque la comunidad está ubicada en una zona interfluvial de la llanura con suelos con grandes limitantes agrícolas y poca disponibilidad de animales de caza y pesca. Los comunarios identifican las siguientes zonas de vida:

Monte ribereño: Se extiende a lo largo de la cañada y tiene aproximadamente 100 metros de terrenos altos libres de inundación a ambos lados. Es pobre en árboles maderables y las especies de fauna son escasas: jochi pintau, jochi colorao, urina, monos y aves. La variedad de recursos silvestres es mayor: achachairú, tabaco, lúcuma, cedrillo, urucú, bí, guayaba, pacay. (Mapa de recursos naturales. Naranjito

larga sus aguas al río Ibare (*Ibid.*).

Pampas: Esta unidad está en conflicto entre los comunarios de Naranjito y sus vecinos, es importante para la recolección de palmito de motacú (*Ibid.*).

Al margen de la escasa disponibilidad de tierra y recursos naturales, la situación legal de las parcelas familiares es precaria, no todas tienen parcelas y nueve familias ocupan parcelas o lotes prestados (Censo comunal 1999). Muchas familias no han regularizado sus títulos heredados de parientes y otras han perdido las zonas de pampa por préstamo o simple usurpación.

Las familias que no tienen parcela están en esa situación debido al sistema de herencia o porque sus abuelos vendieron sus parcelas en un intento de retornar a su comunidad de origen. Según el sistema de herencia, sólo heredan los hijos que viven con los padres, de manera que algunos comunarios quedaron sin parcelas al encontrarse fuera de la comunidad al morir el padre.

Frente a esta situación, la parcela comunal de la escuela sirve actualmente para instalar las viviendas de los comunarios que tienen sus parcelas muy alejadas y de los que no las tienen.

En el caso de los nuevos matrimonios, de los matrimonios interétnicos y de los guarayos llegados recientemente de otras localidades, las familias locales son las que solucionan el problema de acceso a la tierra. En algunos casos, la comunidad ha dado en préstamo parcelas abandonadas por sus nuevos dueños y que antes pertenecieron a gente guaraya. Sin embargo, para estas familias el mecanismo más importante de acceso a los productos básicos es su incorporación en los sistemas de cooperación agrícola.

Dado que los sistemas de cooperación están basados en relaciones de parentesco y compadrazgo, estas relaciones resultan de mucha importancia para el acceso a los productos estratégicos, pero también a otras áreas complementarias de recursos. Por ejemplo, la pesca y caza en zonas como el asentamiento guarayo El Encerrao, que dispone de

mejores recursos de fauna, se realiza sobre la base de estas relaciones.

La actividad agrícola se lleva a cabo, generalmente, en una hectárea, donde se cultiva intercalando o "callejoneando" varios productos: arroz, maíz y, en menor proporción, yuca, plátano, joco, sandía y caña. Los cultivos de frutales, denominados "quintas", se mantienen en semimonte junto a las viviendas.

La caza y la pesca son actividades que no rinden dada la escasez de animales silvestres, por lo que la obtención de carne es una de las principales preocupaciones de los comunarios; las especies, además, son pequeñas: jochi, tatu, ventón y yayú, a excepción de la urina que se encuentra en menor proporción. Por la escasez de animales de caza, la cría de animales domésticos se ha incrementado, y muchos comunarios cuentan con gallinas, patos, cerdos, así como ganado vacuno, producto de un proyecto apoyado por CARITAS-Beni.

La agricultura se la realiza bajo el sistema tradicional de roza, tumba y quema. Los cultivos más comunes son: toronja, naranja, limón, lima, mandarina, papaya, palta, tamarindo, achachairú, chirimoya, manga, café, cacao, guineo, plátano, urucú y ají. En tiempos pasados, la actividad agrícola era menos difícil y se cultivaba en mayor proporción yuca, caña y algodón:

> "Los chacos son chicos y tienen poco, antes se chaqueaba y se sembraba, pero sólo de vez en cuando se hacía una recarpida. Ahora se hace unas dos o tres carpidas, y la producción sale muy cara, por eso las personas prefieren recolectar (que hacer chaco)porque le sale más barato vender un poco de leña, fruta, que eso hay bastante aquí". (Naranjito 1999. Cas. N° 22. Entrevista)

Las tierras se han llenado de barbechos y ya no quedan áreas para los cultivos anuales; al mismo tiempo, las malezas crecen apresuradamente y la fuerza de trabajo familiar no es suficiente:

> "Buscando el poco monte alto que tengo traigo la leña, con eso compro víveres para mis ayudantes. Entonces, me sale poco, del cien por ciento del producto casi el 30 por ciento se va en retribuir a los ayudantes". (*Ibid.*)

De esta manera, la posibilidad de organizar sistemas de cooperación determina la extensión de los cultivos anuales.

3. Relaciones y situación de los géneros

La agricultura es la actividad principal de las familias de Naranjito, y en ella participa toda la familia de acuerdo a la división del trabajo: en el chaqueo, siembra y cosecha los hombres adultos y jóvenes tienen un rol fundamental; mientras que las mujeres adultas y jóvenes la tienen en la atención a los cooperantes y en las labores más permanentes de deshierbe y cuidado del chaco, actividades a las que se suman los niños. Los ancianos participan en el pelado de tamarindo y el desgranado de maíz.

La recolección de leña y palmito de motacú es básicamente masculina, mientras que en la recolección de miel de abeja participan hombres y mujeres. En la pesca con anzuelo suelen participar los niños y jóvenes; en el caso de la pesca con tarrafa y malla participan todos los miembros de la unidad doméstica.

La caza es una actividad en la que se prefiere que no participen las mujeres adultas porque existe la creencia que traen mala suerte; sin embargo, pueden participar las mujeres jóvenes y niñas para "espiar la trampa"; de cualquier manera, la caza es responsabilidad del hombre adulto.

La elaboración de subproductos —harina de maíz, chivé y miel de caña— es realizada por las mujeres adultas ayudadas por sus esposos e hijos, a excepción de la miel de caña que es elaborada exclusivamente por el hombre adulto.

Con relación a las artesanías, las hamacas son elaboradas por las mujeres, las esteras de hoja de plátano y otros utensilios de fibra y madera son elaborados por los hombres, igual que las tradicionales pipas de madera y el procesamiento del tabaco.

La venta de fuerza de trabajo es frecuente. Muchos comunarios conocen de albañilería, tejería y labores pecuarias, de manera que trabajan en estos oficios en los períodos de menor actividad agrícola, principalmente en Trinidad y en las localidades y estancias cercanas. Actualmente, entre los jóvenes se da el trabajo asalariado; de hecho,

todos los jóvenes que salen del cuartel buscan trabajo para comprar ropa e iniciar su chaco, otros lo hacen para financiar sus estudios.

Las mujeres no salen solas a trabajar fuera de la comunidad, lo hacen con sus maridos, hermanos o a casa de familiares. Algunas mujeres salen de la comunidad a estudiar y luego encuentran empleo, principalmente como trabajadoras del hogar. Las muchachas también encuentran fuente de empleo como niñeras en la comunidad, exclusivamente para familias no guarayas.

La información sobre la división del trabajo fue recogida en un registro de actividades diarias de los miembros de diez unidades domésticas durante una semana en tiempo lluvioso y otra en tiempo seco. Esta información muestra el carácter complementario de la división del trabajo. Un aspecto que resalta es que los ancianos cumplen una labor importante y de mayor dedicación en el cuidado de los niños, lo que muestra la importancia de los abuelos en el acondicionamiento de los niños, reproduciéndose así el rol mítico de los “abuelos”. Otro aspecto que resalta es que las mujeres jóvenes tienen una mayor relación con las actividades relativas a la vivienda (Naranjito 1999. Diario de campo N° 1: 76). Las niñas colaboran en los trabajos del hogar y los niños juegan un rol de importancia en la provisión de alimentos agrícolas y de pesca. En este sentido, las niñas, a diferencia de las señoritas, tienen mayor libertad para participar de actividades fuera de la vivienda. Otro indicador de la situación de los géneros es el tiempo de descanso: los hombres gozan de mayor tiempo de descanso que las mujeres de todas las etapas vitales.

Los productos estratégicos, tanto para el consumo, la reciprocidad y el mercado, son de dominio diferenciado de hombres y mujeres. El arroz, el maíz y la fuerza de trabajo cooperante, prioritarios para la esfera del consumo y reciprocidad, son del dominio de la mujer. Las frutas, leña, palmito y la fuerza de trabajo, importantes para la esfera del mercado, son del dominio del hombre. La esfera mercantil es mayor que la esfera de la reciprocidad; sin embargo, son los sistemas de cooperación los que garantizan el proceso productivo, en cuya manutención la mujer es fundamental: he ahí la fuente principal del empoderamiento de la mujer y dominio sobre los productos estratégicos.

Si consideramos que la circulación de la fuerza de trabajo en los diferentes sistemas de cooperación es fundamental para la producción y obtención de los productos, la mujer adquiere importancia porque de su trabajo depende la atención a los cooperantes, con convites de comida y chicha.

La carne, por su escasez, es un producto valorado por todos. Como se trata de un producto adquirido, mantiene su valor de cambio. Sólo en los casos de la carne de monte o del pescado, la circulación tiene valor de reciprocidad. El ámbito de circulación depende de la disponibilidad del recurso, pero siempre se redistribuye entre la familia extensa, empezando por los padres, suegros y compadres.

El acondicionamiento de los niños a sus roles de género se da a muy temprana edad. Los niños y niñas menores de ocho años normalmente se quedan en la vivienda al cuidado de la madre, hermanas(os) mayores o de los abuelos. Cuando los niños de ambos sexos tienen más de ocho años van al chaco con sus padres y/o hermanos jóvenes. A los varones de esta edad se les prohibe ir a pescar sin la compañía de sus padres. Pasados los diez años, los niños de una misma generación van juntos a pescar a lugares próximos a la comunidad. Las niñas, por su parte, acompañan a la madre, abuela o hermanas a lavar, ayudan en los quehaceres domésticos y/o a cuidar a los hermanos menores. Los niños y niñas son, además, los responsables de pastorear los terneros.

Desde los 12 años, hombres y mujeres son considerados jóvenes. A los varones se les permite ir a pescar solos al arroyo o acompañar a los hombres adultos a la caza. Las mujeres, al contrario, comienzan a ser más controladas y sólo pueden salir fuera de la vivienda acompañadas. Como ya lo registraron los cronistas, gozan de poca libertad, nunca se presentan solas en ninguna parte (D'Orbigny [1831], 1958: 284).

Los hijos de ambos sexos son igualmente apreciados. Sin embargo, existe la tendencia a valorar a los hijos del propio sexo, por el apoyo que pueden brindar en el trabajo y por la compañía.

Las relaciones de género en el ámbito del matrimonio, principalmente las que se refieren a la reproducción, son fuertemente patriarcales. Ante la pregunta "*¿quién decide cuántos hijos tener?*", las

respuestas de dos esposos muestran el poco poder de decisión que tiene la mujer:

> Hombre: "Hay que tener 12 hijos, como los 12 apóstoles, eso es lo preferible."
>
> Mujer: "Para no embarazarse es el hombre el que se cuida, porque si la mujer es quien se cuida, él se enoja. El hombre decide hasta cuántos hijos tener, a veces la mujer tiene que cuidarse de escondidas". (Naranjito 1999. Diario de campo N° 1: 78. Entrevista)

Las características asignadas a los géneros guardan relación con la tendencia de la mujer a permanecer en la vivienda y la del hombre a estar fuera de ella. Los hombres consideran como rasgos deseables en la mujer la fidelidad, la permanencia en la vivienda, la belleza física, el aseo, pero también la fortaleza y la responsabilidad sobre la estabilidad del hogar y los hijos:

> "La mujer cumple el mandamiento de estar con su marido propio". (Naranjito 21 de marzo de 1999. Cas. N° 21: 2. Anciano)
>
> "Las mujeres deben tener un hombre nomás, porque la mujer es de su hogar y depende de ella para que su hogar se pare y funcione". (Naranjito 29 de febrero de 1999. Diario de campo N° 1: 67. Entrevista a hombre adulto)
>
> "La mujer debe ser cuidadosa con los hijos, limpia y aseada con la casa". (Hombre adulto. *Ibid.*: 58)
>
> "Mujer es mujer; el hombre tiene más fuerza para buscárselas, ella se cansaba y no sabía que hacer porque quedó sola". (Hombre adulto. *Ibid.*: 68)

Las mujeres se asignan a sí mismas características poco diferentes de las anteriormente señaladas por los hombres:

> "La mujer buena no anda fiesteando, debe cuidar los hijos y no como ahora que se los llevan a las borracheras y después cuando están borrachas no saben de ellos. Desde chica mi papá hacía su cumpleaños, pero no dejaba mi padre que yo tome chicha fuerte, no dejaba que yo me acerque. Vas a aprender lisura, me decía. Así nos criaron nuestros padres, cuando yo tuve mi marido recién sabía bailar. Yo soy una mujer, le dije, de un hombre nomás, vos tenés que respetarme le dije. Soy mujer, se costurar. A la mujer no le falta nada, aprende todo". (Naranjito marzo 1999. Cas. N° 26: 5. Mujer anciana)
>
> "Una buena mujer vela por sus hijos y por su esposo, atiende todo lo de la casa, pero también ayuda al marido en todos los trabajos". (Naranjito marzo 1999. Diario de campo N° 1: 177. Mujer adulta)

Las mujeres consideran que el hombre debe garantizar la estabilidad económica del hogar:

> "Un buen marido tiene que respetar a la mujer y a los hijos... quererlos... ser trabajador, alcanzarles todas las necesidades... confiar en su mujer y tomarla en cuenta para todo". (Mujer adulta. *Ibid.*: 77)

> "Un buen marido no debe ser borracho, o si toma no debe ser hasta la noche, y no debe olvidarse del trabajo al día siguiente". (Mujer anciana. *Ibid.*: 113)

Los hombres se asignan a sí mismos el don de mando y la responsabilidad de resolver los problemas económicos del hogar:

> "El hombre debe ser fuerte y no dejarse mandonear por nadie, menos por una mujer". (Hombre adulto. *Ibid.*: 64)

> "El hombre debe mantener su casa velando que nada falte, y arreglar todos los problemas, aconsejar a los hijos". (Naranjito 1999. Cas. N° 25: 4. Hombre anciano)

A las mujeres se les reconoce un espacio importante de participación y decisión en el marco de los roles y funciones que se les asigna. En el relacionamiento con el mundo externo existe apertura de los hombres a la participación de la mujer, pero, a la vez, consideran que tienen una limitante: el poco conocimiento de las letras:

> "Yo pienso que las mujeres realmente pueden ser iguales, pero en aspectos de trabajo las mujeres son más frágiles, aunque el trabajo que realizan es muy grande. En todo lo que es derechos y obligaciones, a opinar, a decidir, ahí son iguales. Pero la desventaja en que están las mujeres es que generalmente tienen poco conocimiento de escolaridad, y si llegan a la escuela no lo practican. Yo he visto muchas que han sido mis compañeras y ahora no saben leer, se olvidan". (Naranjito 1999. Cas. N° 22: 5. Entrevista a hombre adulto)

En el mercado, las mujeres participan intensamente y el conocimiento de las letras o el idioma castellano no son limitantes:

> "Doña X que dice no hablar bien el castellano lleva frutas para vender a Trinidad. Cuando llegamos se acercan varios comerciantes que empiezan a mirar los productos y a escogerlos sin consultar con ella; entonces se enoja y les grita con firmeza: '¡Yo vendo mis productos solita, ustedes son unos collas pícaros, váyanse'". (Naranjito 1999. Diario de campo N° 1: 46)

Es importante destacar que en la vida política y en el contexto del municipio, hombres y mujeres han logrado ocupar puestos im-

portantes, como el cargo de Presidente del Comité de Vigilancia del Municipio y concejalías.

Los conflictos interfamiliares se solucionan en el marco de las relaciones de parentesco, compadrazgo y vecindad; sólo cuando los conflictos no pueden resolverse en este contexto, y a pedido de las partes, se acude a las autoridades comunales (Naranjito 1999. Cas. N° 22. Entrevista). En los casos de conflictos entre parejas, y sólo cuando ya son de dominio público, la gente manifiesta su aprobación o rechazo con las partes. Cuando se trata de problemas o dificultades económicas que afectan a algún miembro de la comunidad, existen los mecanismos de ayuda a través de los sistemas de cooperación.

Naranjito cuenta con una organización comunal y un Consejo de Pueblo. La organización comunal se modifica de acuerdo a la coyuntura. Un tiempo era un Cabildo presidido por un cacique, y luego por un corregidor; en una época anterior, Naranjito tenía la organización de un sindicato; ahora es un Consejo de Pueblo. Los comunarios buscaron siempre adaptar sus organizaciones a los cambios y necesidades de la comunidad y de las familias:

> "Todo podemos cambiar, los apellidos hemos cambiado, todo puede cambiar, pero es para mantener a nuestros parientes, para que todos sigamos". (Naranjito 1999. Diario de campo N° 1: 65)

Por otro lado, las relaciones entre indígenas y no indígenas de la comunidad se han enfriado, debido al rechazo de la Asociación de Campesinos de la zona a la creación del Consejo Guarayo y la tramitación de la personería jurídica de la comunidad bajo la categoría de indígena. En el marco de ese conflicto, las familias de campesinos han conformado una nueva comunidad, que agruparía tanto parcelas de familias no indígenas como parcelas continuas de familias guarayas. La actitud de las familias y la organización guaraya es la de evitar el conflicto; consideran que las leyes han originado una complicación al imponen la obligación de optar por ser campesinos o indígenas, cuando en realidad ellos son las dos cosas (Naranjito 1999. Cas. N° 22. Entrevista).

La comunidad de Naranjito y el Consejo Guarayo están afiliados a la Central de Pueblos Indígenas del Beni. A la fecha, no han estable-

cido relaciones formales con la organización guaraya de Santa Cruz; el establecimiento de esta relación es esperado por todos y considerado importante en el proceso de reafirmación de la identidad guaraya, principalmente por la necesidad de recuperar el idioma, que constituye una de las preocupaciones del Consejo Guarayo.

La estructura de cargos del Consejo Guarayo incluye la participación de mujeres aunque minoritaria y en cargos secundarios:

Presidente del Consejo:	Agustín Abaiti Iraipi
Vicepresidente del Consejo:	Antonio Mendoza Roca
Primer Cacique:	Ángel Asipari Ariuzo
Secretario de Planificación:	Felipe Tiaín Nuñez
Secretario de Política:	Pascual Arienda Poñe
Secretaria de Salud:	Concepción Tiaín Nuñez
Secretaria de Economía:	Flora Román
Secretario de Tierra y Territorio:	Asencio Carrillo Iraipi
Secretario de Recursos Naturales:	Juan Carlos Arienda Arapuca
Primer Vocal:	Jesús Cahua Castro
Segundo Vocal:	Germán Gutiérrez Yamba
Secretaria de Derechos de la Mujer:	Rosa Arapuca Yamba
Secretario de Cultura y Educación:	Agapito Tamacoina Domínguez (Corregidor)

Las familias guarayas de Naranjito son profundamente católicas, por eso las fiestas más importantes están determinadas por el calendario religioso y cívico. Las fiestas de cumpleaños, matrimonios y bautizos son también instituciones importantes. Sin embargo, los guarayos no requieren motivos especiales para festejar. La fiesta más importante es la fiesta patronal de La Asunta, que se celebra el 15 de agosto:

> "El 14 de agosto por la noche se celebró el velorio de la Virgen que duró toda la noche; estaban las imágenes de las dos vírgenes que celebran el mismo día: la Asunta y Urqupiña; esta última es virgen de los carayanas de la comunidad, lo que se nota en la manera cómo la gente se dirige a cada una de las

vírgenes. En la misa, las canciones eran unas en castellano y otras en guarayo. Invitaron chicha de maíz dulce, pan, café, pastillas y cigarros. Tocaban el violín y una bombilla que se junta para las fiestas porque el artista principal vive en Sachojere (comunidad próxima a Naranjito) y es otro pariente guarayo. Amanecieron en el velorio. Muy temprano y desde la iglesia lanzaron cohetes, gritaron vivas y sacaron en procesión a las dos vírgenes, haciéndolas dar una vuelta por la cancha. Luego, dejaron a las vírgenes en la capilla, y después de un corto descanso, se inició la misa y procesión principal: sacaron a las dos vírgenes en procesión alrededor de la cancha, adelante iban las autoridades y ancianos. Antes de volver a meter a la virgen de la Asunta a la capilla, se pararon un rato frente a la puerta, las autoridades y ancianos se hincaron y cantaron unas canciones en guarayo. Después, la gente se retiró porque empezaba el programa civil de festejos: jocheo de toros, partido de fútbol, almuerzo especial y baile". (Naranjito 1999. Diario de campo N° 2: 69)

4. Parentesco y sistema de cooperación y circulación de la fuerza de trabajo

Entre las familias guarayas de Naranjito el matrimonio es bien visto cuando se realiza bajo las ceremonias católicas:

"Nosotros guarayos, le dije. No quiero yo pegau con tu hija, nosotros guarayos todos casau. Dios quiere matrimonio, yo quiero casau como yo me salí de casamiento, como se casó mi padre con mamá. Dije: '¿Dónde hay cura por acá? pa que me case con tu hija.' Cruzamos Ibare, llegamos a Loreto, no tenemos conocidos, así que de cualquier corredor de loretano nos alojamos, había sido corredor de profesora Apolonia Alba, es nuestra madrina de matrimonio. Hicimos cenita, compré charque, queso, así que cenamos. De ahí presentamos pa cura, padre Ricardo Isaac. 'Si ustedes primos no hay matrimonio', dijo. 'Si lejos su apellido hay matrimonio', dijo. Y así, matrimonio extranjero con corona y anillo y cinta fue". (Naranjito 1999. Cas. N° 25. Historia de vida)

Todo matrimonio se establece sobre la base de la decisión de la pareja, cualquiera sea la motivación. Cuando se trata de jóvenes, o de un primer matrimonio, los padres y principalmente el padre de la muchacha deben dar su consentimiento después de la "petición de mano" realizada por el pretendiente o sus padres. Cuando se trata de segundos matrimonios se acostumbra el "juntarse". El consentimiento del padre es de mucha importancia para el matrimonio de las hijas, y se considera que una mujer debe salir de su hogar paterno sólo en matrimonio; consecuentemente, el padre realiza los mayores esfuerzos para ayudar a que el matrimonio de las hijas se mantenga:

> "Me casé recién a los 21 años, no me casé antes porque mi padre era muy bravo". (Naranjito 1999. Diario de campo N° 2: 2. Entrevista)

> "El marido de mi sobrina era guarayo, mi padre le dio un cabayo. 'Bueno, como vivís con mi hija', le dijo, y le ayudaba". (Naranjito 1999. Cas. N° 22. Historia de vida)

Cuando los matrimonios se realizan estando la mujer embarazada, o cuando ya existen hijos, la opinión del padre del novio es fundamental, dado que la pareja vive en casa del marido:

> "Él tenía 20 años y yo 16, nos juntamos, y después de ocho años de vivir juntos en casa de él, su padre dijo: 'Debes casarte ya, esa mujer es buena, tiene hijos tuyos y ya es mucho tiempo de estar juntados. Yo me voy a morir y quiero dejar esto arreglado; no es bueno vivir así juntados, hay que respetar a la mujer'". (Naranjito 1999. Diario de campo N° 1: 67. Entrevista)

En los arreglos matrimoniales concertados por otros, los padres convienen siempre y cuando se trate del primer matrimonio de los hijos:

> "Ya tuve 15 años, ya me hicieron casar, mi pariente, otro guarayo. Ellos me quisieron, me quisieron ellos pa que yo sea su nuera. Su mamá de ese joven, me pidió a mi padre. Ellos me querían y mi papá aceptó". (Naranjito 1999. Cas. N° 26. Historia de vida)

En la actualidad, también se registran matrimonios por petición del hombre, sin que exista un interés especial de la novia o de su familia. En estos casos el regalo es bien visto:

> "No tenía mujer, por eso siempre tenía problemas con la ropa y la comida; entonces le hablé a mi patrón, y le pedí permiso para ir a buscarme mujer. Entonces es que volví a Naranjito, busqué una muchacha y la pedí a sus padres. Les pagué con la cosecha de mi chaco". (Naranjito 1999. Diario de campo N° 1: 17)

Los arreglos matrimoniales realizados por otros no son rechazados, siempre que la pareja esté de acuerdo. Aunque la tendencia es a que las parejas se enamoren, el enamoramiento depende de la iniciativa masculina:

> "Matrimonios por interés se dan, tanto hombres como mujeres lo hacen. El interés no es que sea malo, porque a veces el interés puede ser bueno, por ejemplo don XX andaba solo y X andaba sola. El interés de los dos fue no estar solos, no se juntaron por amor sino por interés, pero eso es bueno". (Naranjito 1999. Diario de campo N° 1: 67. Historia de vida)

> "Antes los padres hacían los arreglos para que una pareja se case, ahora ya no, se casa cada cual con quien quiere". (*Ibid.*: 65)

> "Les pregunté a los muchachos por qué no se ven a las muchachas de la comunidad, y me respondieron: 'Las madres las esconden'. Les pregunte ¿cómo hacen entonces para enamorarse?, y me respondieron: 'Para enamorarlas tenemos que descuidar a los padres, y eso es cuando están borrachos o cuando están en alguna reunión. No perdemos tiempo, las gateamos, después de los 20 años, y cuando ya uno se quiere casar, o la chica se embaraza, entonces vamos donde el padre y la pedimos en matrimonio". (*Ibid.*: 6)

Lo anterior expresa que el grado de autonomía sexual de los hombres es mayor que el de las mujeres, pero también que las mujeres se encuentran bajo un régimen estricto, como lo registraban las fuentes historiográficas en el caso de los guarayos antiguos:

> "Gozan de poca libertad las mujeres entre los guarayos. De niñas, no abandonan nunca a su madre; cuando llegan a núbiles se les somete a rigurosos ayunos, y algunas líneas de tatuajes en los brazos, con profundas heridas que se hacen en medio del pecho, indican entonces a todos que las jóvenes pasan de la infancia a una edad en que deberán ocupar su puesto en la sociedad. Una mujer nunca se presenta sola a ninguna parte; siempre va acompañada, sea por sus hermanos, sea por su padre". (D' Orbigny, 1830: 284)

Las señoritas sólo pueden salir de la vivienda acompañadas; de hecho, en la comunidad en raras ocasiones se ve a las muchachas sin sus padres o hermanos. Los hombres tienen una condición previa para el matrimonio: el servicio militar. Se considera que un hombre, si no ha realizado su servicio militar, no tendrá responsabilidad en la manutención de su hogar:

> "Él la pidió a sus padres, ella está embarazada, pero ellos le pusieron al novio la condición que haga el servicio militar. Dicen que es que un hombre que no ha hecho su servicio militar no puede ser responsable de un hogar". (Naranjito 1999. Diario de campo N° 2: 77)

De acuerdo a las fuentes historiográficas, los guarayos vivían distribuidos, según familias ampliadas, en colonias dispersas (D' Orbigny [1831], 1958: 22). En Naranjito, actualmente, cuando una pareja se une en matrimonio se va a vivir a la casa del marido. Cuando nacen los primeros hijos, la pareja tiende a tener su propia vivienda, pero siempre en la vecindad (parcela) del padre del marido:

> " Si tiene gratitud, la pareja se va a casa de su padre, siempre el hombre se

> lleva la mujer donde su padre, y si uno se junta y no tiene padre, se va donde su madre, o a otro lau. Depende de cada uno, porque muchas veces algunos no quieren que manden la mamá o el papá a su mujer; algunos hijos son ingratos de esa parte, pero lo ideal, lo mejor, es que uno viva con el padre del marido". (Naranjito 1999. Cas. N° 21. Historia de vida de un hombre)

> "Como mi marido era malo me dijo quedemos aquí en Naranjito, así que nos quedamos en Naranjito. Y yo no quería quedarme con él solita, pero tuve que quedarme. Mi padre me dijo: 'Así es nomás mi hijita, con su marido debe estar, tiene que seguirlo a su marido donde él va'. Yo me quería quedar con mi papá. 'No mi hija', me dijo papá, 'usté casada'". (Naranjito 1999. Cas. N° 26. Historia de vida de una mujer)

Sobre las normas de matrimonio, las fuentes de la época misional registran que "*es de ley que la mujer deba casarse con su Tutyr (hermano de la madre)*" (Cors, 1911: 107). Los matrimonios se realizaban con el consentimiento del padre o de los hermanos, que eran quienes disponían de las mujeres (D Orbigny [1831],1958: 398). Cuando esta norma se rompía la alternativa era: "*Un joven podía buscarse una mujer y era aceptado por la familia de su escogida y cambiaba al grupo de su suegro. Allí tenía que vivir y trabajar hasta procrear una hija, la que tenía que ser entregada al hermano de la madre de su mujer. Con ello conseguía reemplazo para su mujer y las obligaciones para con su suegro terminaban y él retornaba con su mujer al grupo de su padre*" (Stötzel, 1980: 84).

Interpretando lo anterior, la "devolución de mujeres" respondía al principio de intercambio entre grupos familiares y perseguía la equidad, dada la importancia de las mujeres para el funcionamiento de los sistemas de cooperación y convites de chicha y comida, de los que dependía la posibilidad de consolidar y ampliar las redes familiares de solidaridad.

Si bien como resultado del desarrollo de las misiones el sistema sufrió modificaciones —el matrimonio se volvió monogámico y exogámico con relación al parentesco sanguíneo—, en las historias de vida y esquemas de parentesco de las familias de Naranjito persiste el principio de intercambios matrimoniales entre redes parentales. Por ejemplo, se registró un primer esquema de parentesco que corresponde a la generación de los abuelos actuales, en el que se enlazan dos redes parentales a través de intercambios: la primera red pierde una hija por matrimonio, pero su marido devuelve una hermana al parentesco de

la esposa, que la casa con el hermanastro de la esposa (hijo de la segunda esposa del abuelo). En un segundo esquema de parentesco, que corresponde a adultos menores de 50 años, se observan intercambios de otro tipo: dos hermanos, hombre y mujer, que se casan con el hijo y la hija de dos hermanas. Y un tercer esquema de parentesco que corresponde a jóvenes matrimonios, menores de 28 años, en el que dos hermanos hombre y mujer de un primer parentesco se casan con dos hermanos hombre y mujer de un segundo parentesco; posteriormente, el hijo de otra hermana del segundo parentesco se casa con otra hija del primer parentesco.

Otro elemento persistente es el significado del término "*tutyr*", que reemplazado por el de "tío" mantiene el significado de "pretendiente de la hija", como se ve en el siguiente testimonio:

> "Me dijo su padre: '¿Y vos te casaste allá en el pueblo, tío?' Tío me decía. 'No', le dije, 'soltero nomás'. 'Por qué no te quedas pa' marido de mi hija', dijo. 'Eso estoy pensando', dije yo. 'Pero sabes, sobrino', le dije, 'no quiero yo pegau con tu hija, nosotros guarayos todos casaus'". (Naranjito 1999. Cas. N° 25. Historia de vida)

En el sistema de matrimonio antiguo se daba la relación sucesiva de dos hermanos con una misma mujer. Sólo se ha registrado un caso de este tipo: la historia de una mujer que, al enviudar, se casó con el hermano de su esposo. En la actualidad la poligamia es mal vista; sin embargo, cuando se trata de chamanes (Ipaye) la poliginia es justificada:

> "Él tenía tres mujeres, dos de ellas eran hermanas, claro que ése es un caso especial, a algunos no les parece, otros no dicen nada". (Naranjito 1999. Cas. N° 21. Historia de vida)

Sobre este caso, ésta es la opinión de la esposa actual:

> "Dice que él tuvo otra mujer que la trajo a vivir a la casa, ambas compartían el marido; cuando ella estaba embarazada, la otra dormía con él; dice que era cómodo, se ayudaban en el trabajo y no peleaban. Vivieron los tres muchos años, hasta que la otra mujer se buscó otro marido y se fue, dejando a su hijo menor con ella quien lo terminó de criar". (Naranjito 1999. Diario de campo N° 1: 82. Historia de vida)

Si bien la parentela se constituye en forma bilateral, las historias de vida muestran casos de gente que se ha criado con sus abuelos

maternos; estos casos son de madres solteras, viudas o abandonadas.

Los hijos son considerados de propiedad tanto de la madre como del padre, pero entre los hombres se percibe una mayor valoración del aporte masculino:

> "Tanto el hombre como la mujer, ambos juntos, son dueños de los hijos. Cuando un niño se cría, el hombre da y la mujer guarda, la mujer es como una heladera que mantiene lo que el hombre le dio hasta que está maduro". (*Ibid.*: 68. Entrevista)

En caso de separación, se piensa que los hijos deben quedarse con la madre. Con relación a las adopciones, éstas se dan sólo dentro de la etnia y la familia extensa:

> "Se adoptaba a los huérfanos de algún pariente cercano, como por ejemplo mi padre adoptó al hijo de su hija que no tenía marido porque murió. La hermana de mi madre adoptó al hijo de un hermano que se murió. El caso que yo conté, mi padre que crió a su nieto. Eran guarayos todos nomás". (Naranjito 1999. Cas. N° 26. Historia de vida)

En el sistema social guarayo de Naranjito, el parentesco articula todas las relaciones sociales. Contar con familias numerosas y ampliar las redes de solidaridad constituyen las principales fuentes de prestigio y poder; así como las personas consideradas más vulnerables o más débiles son aquellas que no se han articulado a las redes de solidaridad y parentesco:

> "Los más débiles en la comunidad, los que no pueden abastecerse solos, son los que han sido malos y no han tenido solidaridad; entonces no tienen apoyo de nadie, y esos son los menos autosuficientes, a esos nadie los ayuda". (Naranjito 1999. Diario de campo N° 1: 66. Entrevista)

Por esto, el sistema de compadrazgo, introducido por el cristianismo, ocupa hoy un lugar muy importante en el sistema social guarayo; en parte porque permite ampliar el parentesco y las redes de cooperación, lo que anteriormente, en el sistema de matrimonio "*tutyr-ichipier*" (tío-sobrina), se realizaba por la vía de la devolución de mujeres entre grupos parentales. Así, cuando se trata, por ejemplo, de regalos, invitaciones o servicios, el término y la relación de "compadre" reemplaza a los términos que expresan relación de parentesco sanguíneo:

> "Cuando doña XX llegó, entró a la casa y se dirigió hacia su primo hermano que estaba recostado en la hamaca, y con muestras de mucho cariño le dijo: 'Compadre querido, es tu hermana que viene a verte'". (Naranjito 1999. Diario de campo N° 2: 60)

El compadre goza de mucha autoridad en la familia emparentada, y para ésta es importante saber elegirlo:

> "Bautizar a los hijos es importante, no sólo para que estén con Dios; sino porque uno se muere y los hijos no quedan desamparados. Mi padre me enseño que hay que respetar a los compadres, a veces se comparten borracheras y ahí ya se dan cosas de irrespeto". (Naranjito 1999. Diario de campo N° 1: 68. Historia de vida)

A la pregunta: Los compadres, ¿tienen que ser sólo parientes?, ésta es una respuesta:

> "Se puede, se puede, es igual nomás, pero tienen que ser compadres que sean casau". (Naranjito 1999. Cas. 25. Historia de vida)

En las historias de vida también se han registrado casos de compadrazgo con gente de otras etnias:

> "Bueno, a veces uno está lejos y está entre carayanas u otras gentes. No hay parientes por allá, así que hay que buscar nomás, sea yuracaré, trinitarios o carayanas; claro que si uno está entre parientes, uno busca parientes". (Naranjito 1999. Cas. N° 29. Historia de vida)

La producción agrícola es la principal actividad económica de las familias y articula las actividades productivas y reproductivas; las relaciones de parentesco, de compadrazgo, vecinales y de amistad, así como las esferas mercantil y de reciprocidad. Esta articulación, además, relaciona a las unidades domésticas agrícolas y especializadas.

En Naranjito los sistemas de cooperación en el trabajo son muy importantes y tiene las siguientes modalidades:

Cooperación familiar: Se realiza en el marco de las familias extensas, principalmente para actividades intensas como chaqueo, basureo y siembra en la agricultura. Se ayudan unos a otros y, en reciprocidad, tienen derecho a una parte del producto. Todos comen juntos, invitados por el familiar que recibe la cooperación. La cooperación

se retribuye sin mantener el valor de cambio de la fuerza de trabajo.

Minga: Se realiza tanto para la agricultura como para la construcción de viviendas y hornos. Este tipo de cooperación involucra a gente con diverso tipo de relaciones, incluso sólo de amistad. Las mujeres de la familia "minguera" deben preparar chicha y una comida especial para invitar a los cooperantes. Actualmente se invita dos comidas, la última seguida de una fiesta donde generalmente se bebe alcohol. Las familias participantes, posteriormente, reciben el mismo beneficio. En este sistema pueden participar todos los miembros de las familias invitadas. En las actividades agrícolas, la minga está siendo modificada por el sistema denominado "mano por mano", que se realiza en los mismos términos que la minga, pero el grupo de unidades domésticas que se cooperarán se conforma con anterioridad.

Pesca grupal: En la pesca con malla y/o tarrafa se acostumbra utilizar un sistema de cooperación grupal que involucra a hombres adultos relacionados por parentesco, vecindad, compadrazgo o amistad. Se sortean turnos para lanzar la malla o tarrafa y el producto obtenido en cada lanzada corresponde al participante.

Cooperación cuatro por uno: Se aplica en la cosecha de productos agrícolas anuales. En este sistema pueden participar todos los miembros de las unidades domésticas invitadas sobre la base de relaciones de amistad. Las familias participantes en la cosecha entregan al dueño del chaco cuatro porciones y se quedan con una. La unidad de medida es, generalmente, el maito (cantidad de espigas de arroz que es posible abarcar en una mano). La familia que recibe a los cooperantes invita chicha y comida.

Día prestado: Este sistema de cooperación consiste en el préstamo de días de trabajo a cambio de la devolución posterior de la misma cantidad de días de trabajo, salvo en los casos en los que el cooperante prefiera la devolución en producto o dinero. Participan los hombres, tanto adultos como jóvenes, y se aplica principalmente en la quema, basureo y siembra. La relación de cooperación se establece con base en el parentesco, vecindad, compadrazgo o la simple amistad. En este caso, la fuerza de trabajo tiene valor de cambio y también se invita

chicha y comida a los cooperantes.

A medias: Este sistema se aplica tanto para la implementación de un chaco (en este caso, la cooperación se denomina "chaco a medias"), en la recolección de leña ("leña a medias"), en la recolección de palmito ("palmito a medias"), en la elaboración de carbón ("carbón a medias") y en la caza ("caza a medias"). Participan el dueño de la parcela (por tanto de la leña y del palmito) y el partidario, que aporta con su trabajo especializado (motosierrista en el caso de leña, palmitero o carbonero en los casos de la recolección de palmito o elaboración de carbón). La producción obtenida se reparte en partes iguales. En este sistema, que se aplica tanto a productos de circulación mercantil como no mercantil, suelen participar todos los miembros de la unidad doméstica que aportan la fuerza de trabajo. La cooperación funciona entre parientes, compadres, vecinos o amigos. La familia dueña del recurso invita comida y chicha.

Regalo: Está dirigido a fortalecer relaciones de parentesco o amistad y a consolidar espacios para la circulación de la cooperación. El regalo, que abarca sólo los productos de consumo, puede darse dentro de la comunidad a cualquier persona independientemente de la relación. En estos casos no se espera retribución inmediata y no se mantiene el valor de cambio de los productos. En el caso de productos escasos, como la carne de monte o pescado, el círculo del regalo se restringe a los parientes más cercanos, generalmente a ambos suegros. El regalo también puede darse a parientes, compadres o amigos de la ciudad a tiempo de la comercialización de productos. En estos casos no se espera retribución inmediata y no se mantiene el valor de cambio.

Aparte de estos sistemas de cooperación, la fuerza de trabajo dentro de la comunidad circula también con valor de cambio. Un ejemplo de ello es el jornal, que se da en la actividad agrícola en cualquiera de sus fases. Consiste en la compra de fuerza de trabajo por un valor de 25 Bs. al día, incluyendo las comidas; 35 Bs. sin comidas y 50 Bs. por tarea. En la venta de fuerza de trabajo participan tanto los hombres adultos como los jóvenes. Esta relación se da principalmente entre los que tienen chaco y los que no.

En Naranjito existen también sistemas de intercambio, como el

trueque, que se realiza, principalmente, con comerciantes, estancieros, comunarios vecinos y entre las unidades domésticas de la comunidad. Se trata del intercambio de productos destinados al consumo por otros productos escasos. Estos intercambios mantienen el valor de cambio de los productos cuando son adquiridos según los precios del mercado de referencia.

Otra modalidad es el préstamo de un producto para devolver el mismo producto, salvo en el caso de que la persona que presta solicite que se le devuelva de otra manera. Este tipo de cooperación se da principalmente con productos escasos o adquiridos y se mantiene el valor de cambio. El préstamo se da también con herramientas: rifle, malla, tarrafa, sembradora manual, motosierra; en estos casos, el favor prestado se devuelve de acuerdo a la solicitud y oferta de ambos cooperantes.

La venta se realiza entre comunarios dentro de la comunidad, con comerciantes ambulantes, estancieros o con comunidades cercanas. En la venta de productos dentro de la comunidad se aplica el sistema "al fío": el propietario del recurso o producto registra en un cuaderno a los deudores sin establecer el plazo para la cancelación del producto y, a la vez, admite una negociación sobre la modalidad de pago. La venta al fío se da principalmente en la carne de animales domésticos o productos escasos.

Estos sistemas de cooperación y circulación de la fuerza de trabajo permiten a quienes tienen como actividad principal a la agricultura preparar una extensión mayor de tierra para los cultivos anuales a la que lograrían utilizando sólo la fuerza de trabajo de la unidad doméstica. Para el resto de familias, estos sistemas permiten la obtención de dinero por la venta de fuerza de trabajo o productos escasos. Dado que estos sistemas requieren dinero para la preparación del convite, éste es obtenido a través de la venta de productos:

> "El chaco se maneja a sí mismo. La leña o frutas que salen del chaco vuelven al chaco, los productos que se cosechan sirven para tener apoyo de cooperantes que ayudan en el chaco, del mismo chaco se hace el chaco". (Naranjito 1999. Cas. N° 22. Entrevista)

En el sistema económico guarayo de Naranjito no sólo están

institucionalizados los sistemas de circulación de la fuerza de trabajo bajo diferentes modalidades de cooperación sino también con base en estos sistemas se incluye o se excluye a quienes se consideran miembros plenos o no de la comunidad. Producir, disponer de víveres y dinero, así como trabajar mucho, son valores positivos:

> "A mí me gusta trabajar y tener harto que comer y para vender, que nada nos falte, pero también me gusta beber; creo que tengo derecho si trabajo harto, ¿no?". (Naranjito, marzo de 1999: Diario de campo N° 1: 215. Entrevista)

> "Como mi padre era bueno, trabajaba harto, caballo tenía, caña sembraba y la caña da plata". (Naranjito 1999. Cas. N° 26. Historia de vida)

5. Relaciones interétnicas e intercambios matrimoniales

Desde la época de las reducciones, las relaciones interétnicas de los guarayos parecen ser más frecuentes con gente chiquitana, sirionó, loretanos, trinitarios, carmelitanos y baures. Debido a ello, los ancianos y adultos tienen un mayor conocimiento de dichos pueblos y culturas. El contexto de estas relaciones fue las reducciones, los enganches y empadronamientos y la guerra del Chaco. Es importante destacar que la utilización, principalmente por los misioneros, de gente guaraya en la reducción de otros pueblos configura un tipo especial de relaciones y valoraciones:

> "Con el padre Anselmo, él y mi hermano, éramos civilizadores de sirionós, para llevarlos a Salvatierra. Así aprendí sirionó, vivía en el monte como los chori. Como autoridad, yo tenía que explicar cómo debe ser, cómo podemos salir y estar en lo limpio, no andar desnudos. Yo era como sacerdote también, y hablábamos...". (Naranjito 1999. Cas. N° 24: Historia de vida)

El intercambio de saberes es también un contexto de las relaciones entre diferentes pueblos. A los guarayos se les atribuye saberes mágicos, lo que los relaciona, por ejemplo, con los trinitarios que buscan la Loma Santa:

> "Los trinitarios son los que buscan la Loma Santa, allá se habla en idiomas, es un pueblo santo, pero está casi perdido. Ya nadie lo halla. Yo fui a buscarlo una vez, con trinitarios fui. Ellos se levantaron de madrugada, ellos tienen una puerta para entrar". (Naranjito 1999. Diario de campo N° 1: 73. Historia de vida)

Se ha observado la visita frecuente a la comunidad de personas no indígenas y trinitarias. Llegan casi todos los días taxis a la comunidad y se dirigen directamente a la casa de una persona que tiene fama de poseer saberes mágicos. Los comunarios dicen que la gente viene a curarse.

Actualmente, se han diversificado las relaciones interétnicas en el contexto de las migraciones a la ciudad, del trabajo en estancias, en el servicio militar, en la escuela, en el mercado y en el movimiento indígena:

> "Lo que yo he visto en la comunidad son los ignacianos, entre la juventud la mayoría y desde mucho más antes, porque hay mujeres viejas que han tenido esposos ignacianos. No creo que sea porque las jóvenes de aquí han salido mucho, sino que los ignacianos han sido trabajadores de haciendas, eso ha hecho que estén en varios lugares y se encuentren con nosotros". (Naranjito 1999. Cas. N° 22: 1. Entrevista a autoridades)

> "Yo pase mi niñez en Loreto, ahí me daba cuenta que había gentes distintas, habían gentes cruceñas, collas, porque el colla nunca falta". (Naranjito 1999. Cas. N° 21: 2. Entrevista sobre historia)

> "Los lugares donde uno se encuentra más con gente de otros pueblos son el mercado, Trinidad, en todo lado, porque realmente en todo lau hay amigos, en el cuartel, en el trabajo". (Naranjito 1999. Cas. N° 22: 11)

> "Hice el servicio militar en Trinidad. Después me puse a trabajar por acá, en la Querencia, una estancia, cerca de aquí, estancia y chaco era el trabajo. Desde ahí yo venía a Naranjito a pasear". (Naranjito 1999. Cas. N° 29: 2. Entrevista a hombre ignaciano)

> " Nació en Llallagua, Potosí, y salió de allí cuando la dictadura de Banzer. Fue a refugiarse al Chapare, donde tenía unos parientes. Luego se vino a Trinidad, donde vivía un pariente de su madre, y le dieron una camioneta para trabajarla, así fue cómo hizo viajes a varias comunidades. Empezó a venir a esta zona y conoció a su actual mujer". (Naranjito 1999. Cas. N° 29:1. Entrevista a hombre aymara)

Las calificaciones de los guarayos a diferentes pueblos pueden verse en la siguiente tabla, que responde sobre una calificación máxima de siete a la pregunta: "*¿Qué nota les pondría usted a los siguientes*

Cuadro N° 10
Calificación a los hombres y mujeres de los diferentes pueblos

Pueblos	Calificación mujeres	Calificación hombres	Calificación pueblo Guarayo
Guarayo	6,3	5,7	5,97
Ignaciano	5,1	5,3	5,17
Trinitario	4,6	5,2	4,90
Colla	4,6	4,3	4,45
Carayana	4,2	4,5	4,38
Chiquitano	3,9	3,5	3,72
Sirionó	1,4	2,7	2,03
Yuracaré	0,5	1,9	1,21
Chimane	0,2	1,5	0,86
Ayoreo	0,3	1,1	0,72

Fuente: Elaboración propia con base en escalas de opiniones. Naranjito, 1999.

pueblos?"

Como muestra el cuadro, los guarayos tienen una importante autoestima y se consideran superiores al resto, incluso a los blancos. Si se diferencia la valoración de las distintas etapas vitales, se observa un fenómeno interesante: los jóvenes valoran a su propio pueblo menos que a chiquitanos y las muchachas, de igual manera, valoran a su propio pueblo menos que a los ignacianos. Los guarayos reconocen saberes a los distintos pueblos. De los chiquitanos dicen que tienen la capacidad de hechizar, de hecho los consideran como fuente principal de aprendizaje en este campo del saber:

> "Hay mucha gente que se hace brujo entre mis parientes, pero lo aprenden de los chiquitanos, son los chiquitanos los que saben de brujería". (Naranjito 1999. Diario de campo N° 1: 58. Entrevista)

Los guarayos admiran a los trinitarios e ignacianos por su capacidad en el manejo de sus idiomas:

> "A mí me gusta lo que ellos hablan el idioma propio, porque ellos hablan

lo que es de ellos". (Naranjito 1999. Cas. N° 23: 3. Entrevista a autoridades)

Algunos guarayos han conocido a gente yuracaré, y les asignan saberes particulares:

"Tienen ellos otra profesión, que es la de hacer casco (canoas grandes), ¿o será que por acá no hay madera y no hay ríos grandes?". (Naranjito 1999. Cas. N° 29: 4. Historia de vida)

Pese a la calificación que los guarayos dan a los diferentes pueblos, cuando se trata de optar por una identidad ajena, resulta determinante el grado de relacionamiento y la cercanía entre pueblos, como se ve en el siguiente cuadro, en el que se pide que opten por otra identidad, y las respuestas ya no incluyen a algunos de los pueblos que valoraban anteriormente, por ejemplo a los collas y sirionó:

Cuadro N° 11
Preferencias: identidad ajena

Orden de preferencias	
Hombres	**Mujeres**
Trinitarios	Trinitarios
Ignacianos	Carayanas
Chiquitanos	Chiquitanos, ignacianos

ante el intercambio matrimonial, pero las preferencias se determinan de acuerdo a la jerarquía interétnica y al género de los hijos. Por ejemplo, los ancianos prefieren casar a sus hijos o hijas con guarayos, trinitarios, ignacianos o chiquitanos a quienes, como se ha visto, valoran más. También podrían casar a sus hijos hombres con carayanas pero no así a sus hijas. Las ancianas prefieren para sus hijos a una mujer chiquitana; y para sus hijas, un hombre ignaciano. Casarían a sus hijas, pero no a sus hijos, con carayanas. Los ancianos y ancianas no tienen entre sus preferencias para casar a sus hijos a pueblos como los ayoreos, collas y sirionó. En el caso de los adultos, las mujeres incluyen a los carayanas entre sus preferencias para matrimoniar a sus hijos, y los hombres sólo en el caso de sus hijas. Entre los jóvenes de ambos sexos los ignacianos y carayanas son preferidos para novios de las hijas; pero cuando se trata de casar a los hijos, prefieren a trinitarias y chiquitanas, mientras que las señoritas eligen a trinitarias e ignacianas.

El cuadro muestra que, aunque se pondere a los diferentes pueblos, en el caso de optar por alguna de las identidades resulta preferible la más cercana o parecida a la propia.

Como ya se dijo, los intercambios matrimoniales más numerosos en las genealogías de las familias guarayas de Naranjito se relacionan con los adultos actuales de aproximadamente 50 a 60 años, principalmente mujeres guarayas con hombres no-indígenas. La frecuencia de los intercambios matrimoniales disminuye los años posteriores, pero se diversifica, manteniendo la mayor frecuencia de intercambios de mujeres guarayas. En los últimos años, en la población joven existe una tendencia a los intercambios con no-indígenas, principalmente de Trinidad y Santa Cruz. Esto se debe, sobre todo, a las migraciones de jóvenes guarayos de ambos sexos a los mercados de trabajo y estudio.

Las preferencias y predisposición al intercambio matrimonial de los hijos e hijas, según las escalas de valores utilizadas como instrumento de medición en la consulta, muestran que existe flexibilidad

Cuadro N° 12
Valoración del matrimonio con personas de otros pueblo

Valoración	Anciano		Anciana		Hombre adulto		Mujer adulta		Joven		Señorita	
	N°	%	N°	%	N°	%	N°	%	N°	%	N°	%
1. Bueno	1	20			1	14	1	14	1	33	4	100
2. Malo	3	60	1	33	6	86	1	14				
3. No tiene importancia	1	20	2	67			4	57	2	67		

Fuente: Elaboración propia sobre la base de encuestas de opinión, 1999.

Como se ve en el cuadro, los hombres ancianos y adultos consideran que los intercambios matrimoniales interétnicos no son buenos, mientras que para las mujeres ancianas y adultas éste es un tema que no tiene importancia. Entre los jóvenes no existe rechazo a los intercambios interétnicos.

En los matrimonios interétnicos, el asunto de la identidad de los hijos se define por el lugar de socialización:

> “Sobre la identidad de sus hijos dice que son guarayos porque viven con ella, aunque también son ignacianos, pero más son guarayos”. (Naranjito 1999. Diario de campo N° 1: 135. Entrevista a mujer adulta guaraya)

> “Yo no me he puesto a pensar qué son mis hijos, me da igual. Soy ignaciano, mi mujer es guaraya. Mis hijos son guarayos porque viven con guarayos”. (Naranjito 1999. Cas. N° 27. Hombre ignaciano)

Los matrimonios monoétnicos guarayos ven a los hijos de matrimonios interétnicos como el cruce de dos pueblos, y reconocen el aporte de ambos, dejando en libertad a la familia para determinar la identidad de los hijos. En los matrimonios interétnicos, los hombres y mujeres cuando hablan de la identidad de sus hijos toman en cuenta el lugar de residencia.

Sobre la relación entre matrimonios interétnicos y emigración, la opinión generalizada es que si bien tanto el hombre como la mujer buscan trabajo fuera de su lugar de residencia, las mujeres no retornan porque frecuentemente se casan con un carayana. La mayoría de los emigrantes va a Santa Cruz, porque allí hay más trabajo para los hombres; en cambio, las mujeres van, más que los hombres, a Trinidad a vender sus productos (Naranjito junio de 1999. Diario de campo N° 2: 11. Taller de presentación del informe de primer trabajo de campo).

6. Identidad y reproducción étnica

Para los guarayos, el parentesco es el referente fundamental para identificar la identidad de las personas. Pero, además de éste, toman en cuenta otros rasgos: para los ancianos, la cara, el porte y la forma de andar son indicadores de identidad; para los adultos, el acento al hablar:

> “Todos tenemos otra cara. Digamos, cuando no es familia de uno, dice uno: Soy de Yaguarú. Si es guarayo dice uno chemú de Yaguarú. Conociendo quiénes son los padres, los abuelos, uno sabe quiénes son chemú”. (Naranjito 1999. Cas. N° 26. Historia de vida)

> “De ese lugar salí y me fui a Yaguarú, ahí no creían que yo era guarayo porque ellos vieron que yo tenía un diente de oro y los guarayos no tienen oro en la boca. Tuve que contar quiénes eran mis padres, mis abuelos, y entonces se dieron cuenta que era guarayo”. (Naranjito 1999. Diario de campo N° 1: 59. Historia de vida)

> "A los guarayos se los conoce por el andar, siempre andamos como pisando brasas, apurau. En cambio al carmelitano su saludar se conoce. Los sirionó hablan feo, con un tono que se conoce, y les gustan las botas. Los chiquitanos andan como los guarayos, ligerito, pero ríen de otra forma y no saben tejer con paja, ni hacer remos, ni cabo de palo". (*Ibid.*)

> "Bueno, por ese eco que tiene en su modo de hablar, porque cada idioma cambia el eco del manejo de la lengua de hablar. Por ejemplo, nosotros tenemos un eco que no cortamos bien el castellano. Si nosotros vamos a la ciudad, nos notan el modo de caminar, de hablar, así nos conocen. Cuando alguien ya conoce los guarayos, los puede reconocer; cuando alguien no conoce, no nos nota que somos guarayos". (Naranjito 1999. Cas. N° 23. Historia de vida)

Los guarayos se consideran a sí mismos buenos agricultores, artesanos, músicos y curanderos. Su sistema de trabajo, con formas diversas de cooperación, constituye un rasgo de identificación con los valores de la equidad y la solidaridad:

> "Le voy a contar, en primer lugar (antes) se cultivaba la caña, el arroz, yuca, camote, joco, igual siempre cambiaban por una yunta de reses, a veces con ese grano compraban ropa, venían los caray por acá y le hacían ese comercio y ellos pagaban con granos, también sabían hacer trapiche para hacer la miel, hacer empanisao; después sabían hacer soga de cuero de res, eso lo utilizaban para amarrar sus animales; después cuando tocaba trabajar, hacían minga, para esto las mujeres hacían chicha, la patacaban, y ya una vez hecha la chicha, los hombres se iban a cazar, iban a pescar por allá, se tardaban días, después retornaban a casa y todos en la casa se hacía el trabajo para rozar el maizal. Todo eso, y las mujeres también saben tejer hamacas, y algunos sabían también digamos curanderos. Conocí unos que curaban y algunos hacían matar nomás, porque a veces la mayor parte les agrada 'trabajar', que haya un enfermo para ganarse, pero lo que sé es que el curandero cuando no tiene trabajo hace maldades, después ese vecino se enferma y se dedica a curarlo, así se mantiene. Y así se van de una a otra comunidad". (Naranjito, marzo de 1999. Cas. N° 23: 3. Entrevista a autoridades)

> "Hoy vino a la comunidad un hombre blanco a caballo que invitaba casa por casa a una minga para construir el techo de su casa. Les pregunté a varios guarayos si esa costumbre de la minga era carayana o guaraya. Me contestaron que los carayanas no se ayudan, que es influencia guaraya. Me contaron que, como conoce que el sistema es guarayo, por eso viene a invitar a guarayos". (Naranjito 1999. Diario de campo N° 1: 34)

Del mismo modo, el testimonio de un cacique sirionó muestra que desde la perspectiva de este grupo étnico también los sistemas de cooperación son un rasgo que identifica al pueblo guarayo:

> “El sistema de trabajo guarayo, minga, es bien interesante. Yo quise aplicarlo aquí, en el Ibiato, pero no se pudo. Al principio la gente participó en los trabajos, pero después ya no querían”. (Ibiato, agosto de 1999. Diario de campo N° 2)

Los sistemas de cooperación juegan un rol fundamental en la articulación de la comunidad y constituyen, también, una norma de adscripción comunal:

> “No todos comprenden nuestro sistema de trabajo. Al principio no participan, pero poco a poco se van entrando”. (Naranjito 1999. Cas. N° 22. Entrevista)

El término general que incluye tanto a la etnia como al parentesco, es “pariente” o “chemú”. Y utilizan el término de “guarayú” para denominar a su etnia. Sin embargo, se ha observado que los chamanes suelen usar también el término “pariente”:

> “ ‘¿A un chiquitano, un yuracaré, un sirionó, usted les dice chemú?’. ‘Sí, chemú. Nosotros decimos chemú a todos. Chemú, una palabra que es pariente’. ‘¿Puede ser chemú uno que no es indígena?’. ‘También se les dice’. ‘¿Cuando?’. ‘Usted quiere mi idioma?’ (interpela). ‘¿Qué tiene que hacer una persona que no es guaraya para ser aceptada como pariente?’. ‘Ah, ya. Esperá un ratito, yo te voy a avisar cuando.’” (Naranjito 1999. Cas. N° 24. Historia de vida)

La brujería es un saber atribuido a los guarayos. En cada comunidad, al parecer, hay por lo menos un chamán:

> “Me comentó que en Naranjito ha habido muchos brujos, un tiempo hubo hasta seis brujos juntos, entre ellos dos mujeres”. (Naranjito 1999. Diario de campo N° 1: 18)

Naranjito es conocida como comunidad guaraya y, por ende, como comunidad donde con seguridad existen chamanes, hechiceros, curanderos y adivinos:

> “Años atrás, era más. Gentes de otros lados han venido a hacerse chequear, precisamente los rechazados de los médicos. Don XX no puede mucho, porque ya no ve bien, nosotros siempre lo hemos considerau. ‘¿Le tienen miedo?’. ‘No. Respeto’”. (Naranjito 1999. Cas. N° 23. Entrevista)

Estos especialistas tienen relaciones mucho más difundidas que el resto de las personas. Pero, además, están dotados de una gran sabiduría y conocimiento sobre el mundo externo, fruto de una mayor relación, porque son quienes han viajado más y por eso conocen lugares y pueblos; poseen mayor capacidad y creatividad para la adaptación cultural, de hecho el Ipaye de la comunidad de Naranjito conoce varios

idiomas (guarayo, chiquitano, castellano, guaraní, sirionó) y pueblos poco conocidos por el resto de guarayos (moré, pausernas, yuracaré, chimanes) (Naranjito 1999. Cas. N° 24. Entrevista).

A diferencia de otros pueblos, entre los guarayos una sola persona, el Ipaye, encierra todos los saberes mágicos, proféticos y medicinales:

> "Los brujos, adivinos, curanderos, hierberos son una misma persona, se les llama Ipaye. Y puede ser hombre o mujer, pero no cualquiera puede ser". (Naranjito 1999. Diario de Campo N° 1: 66. Entrevista)

El acceso a estos saberes y prácticas generalmente se da en el contexto de una misma familia. Para ser chamán se debe tener la mente fuerte y nobles sentimientos, porque cuando la persona tiene la mente débil y es mala, los espíritus malos se posesionan de ella (*Ibid.:* 170).

En los matrimonios interétnicos de Naranjito, los indígenas valoran a los guarayos de diferente manera: los varones expresan una alta valoración y subrayan su amabilidad:

> " Me gusta vivir con los guarayos, porque son gente muy buena y amable, estoy feliz". (*Ibid*.: 95)

> "Me enamoré, las guarayas son bonitas pues". (Naranjito 1999. Cas. N° 27. Entrevista)

Las mujeres indígenas casadas con hombres guarayos tienen, en cambio, una valoración negativa:

> "Los guarayos sólo para borrachos y para mujeriegos son buenos, y todo es parcela. La mujer hace lo que el marido dice y él la obliga nomás, son pegadores y celosos y cuando beben es peor. No saben mucho de curar, sólo de brujería. No hablan su idioma y se corren de sus parientes. La chicha que hacen es ralinga, como la que hacen los carayanas. Aquí no hay ríos, cuando uno lava en las cañadingas se curte la ropa". (Diario de campo N° 1: 106. Mujer trinitaria)

En los matrimonios interétnicos se reconoce la amabilidad con la que los guarayos aceptan en su familia a gente de otros pueblos:

> "Estamos encariñao, encariñao, qué le vamos a hacer. Ellos nos aceptan como de la familia". (Naranjito 1999. Cas. N° 21. Entrevista a hombre adulto ignaciano, casado con mujer guaraya)

> "Ellos me aceptaron desde un principio, por eso no quiero andar buscando diferencias". (Naranjito 1999. Cas. N° 27. Entrevista a hombre adulto ignaciano,

casado con mujer guaraya)

"Dice que la gente guaraya la ayuda, que cuando él la trata mal la defienden, que también le regalan, y que todos la aceptaron bien cuando ella llegó". (Naranjito 1999. Diario de campo N° 1: 120. Historia de vida de mujer trinitaria, casada con hombre guarayo)

Las mujeres guarayas que se casan con hombres que no son guarayos, por lo general, siguen al marido; por ello la mayor parte de matrimonios interétnicos de mujeres guarayas no radican en Naranjito.

La valoración de los guarayos por gente no guaraya es diferenciada. Los estancieros consideran a los guarayos borrachos, mentirosos, flojos y ladrones (Diario de campo N° 1: 9. Entrevistas a estanciero y comunario). Los trabajadores que visitan la comunidad, como peones y mototaxistas, consideran a los guarayos amigables, chistosos y exitosos en el amor:

"Cuando uno lleva a un amigo guarayo a un buri es grave porque lo deja a uno sin pelada. No sé qué les ven las mujeres, creo que les gusta su charla". (Diario de campo N° 1: 58. Entrevista a taxista)

Los guarayos reconocen la identidad y el aporte de ambos padres y pueblos en los matrimonios interétnicos. Con relación a los hijos de este tipo de matrimonios, perciben diferencias entre los conceptos de mestizo y cruce; el primero es entendido como excluyente de una de las identidades, y el segundo es utilizado como reconocimiento de la identidad de ambos padres:

"Ya son cruce pues, o sea que la mitad guarayo, la mitad de otra clase de gente". (Naranjito 1999. Cas. N° 28. Entrevista a hombre adulto guarayo, de matrimonio monoétnico)

"Cuando los padres son de dos pueblos diferentes, los hijos son cruce, y si viven en la comunidad guaraya entonces son guarayos". (Naranjito 1999. Diario de campo N° 1: 134. Entrevista a mujer adulta guaraya, de matrimonio interétnico)

"Dice que sus hijos son mezcla nomás, porque los hijos son siempre de donde es el pueblo de los dos padres".(*Ibid.*: 108. Entrevista a mujer no guaraya, de matrimonio interétnico con hombre guarayo)

"Bueno, me parece que es algo complicado. En algunas familias puede ser que la sangre indígena se reconozca y pueden decir somos guarayos, pero otros

> pueden salir con que son mestizos". (Naranjito 1999. Cas. N° 22. Entrevista a autoridad)

Los guarayos admiten que la definición de la identidad de los hijos de matrimonios interétnicos puede ser un problema difícil de resolver, y dejan la decisión a la propia familia. Como los matrimonios interétnicos son considerados un intercambio entre pueblos, la identidad de los hijos dependerá mucho del respeto y la tolerancia, así como del contexto en el que se realiza la socialización:

> "Bueno, para mí un matrimonio y un hijo de dos personas de distintos pueblos sería un intercambio, porque cuando llegan a tener familia ya no serían guarayos; claro que hablándoles podían ser las dos cosas, ¿no? A veces, en la familia hay discusiones; por decir, uno insulta al otro. Eso no es bueno para esos hijos. En primer lugar, le dice que él es guarayo, o sea la trinitaria le dice que es guarayo. Y, el otro le dice vos sos trinitaria, no sos de mi clase. Y así los dos se chocan y el chico no sabe qué hacer. Mire, yo creo que por alguna necesidad, o a veces cuando la persona es joven, se considera como mestizo, o sea cambia de identidad, de origen, pero al mismo tiempo, cuando ya llegamos a cierta edad ya nos identificamos como guarayos. Al verse solo, cuando está viejo, tiene que buscar su etnia, o sea su pueblo". (Naranjito 1999. Cas. N° 23. Entrevista)

Es frecuente encontrar que en los matrimonios interétnicos los no-guarayos reconocen las dos identidades de sus hijos; pero, incluso en estos casos, suelen darse expresiones que denotan intolerancia. Los siguientes testimonios muestran que los guarayos consideran que ser indio y ser guarayo son dos cosas diferentes:

> "Sólo los chiquitos son indios, y ellos son esclavos, yo soy libre y no soy un indio: yo soy guarayo". (Año 1832, palabras de un guarayo. En: Nordenskiöld, 1908-1909: 3 Cap. 19)

> "Cuando nos peleamos, él me dice 'india', y yo lo insulto de 'guarayo'".(Mujer trinitaria casada con hombre guarayo. Diario de campo N° 1: 104)

En general, las relaciones de las familias guarayas, tanto dentro de la comunidad como fuera de ella, están determinadas por varios hechos: la desarticulación de las familias que llegaron al Beni separándose de sus comunidades y pueblos de origen, la precariedad del reconocimiento del pueblo guarayo y sus derechos en el Beni, el hecho de que los guarayos en la escala interétnica de valoración ocupan un lugar bajo (el término "guarayo" se ha venido utilizando peyorativamente como sinónimo de "indio", o "salvaje").

El proceso colonizador-evangelizador del pueblo guarayo puso énfasis principalmente en domesticar la mano de obra indígena, para lo que los sistemas de parentesco y de creencias constituían el principal obstáculo. Esto condujo a la reducción de la población, principalmente masculina, y al incremento de los intercambios matrimoniales interétnicos, a la desaparición de la familia extensa como núcleo del sistema social guarayo y a su fragmentación en las diferentes misiones y lugares de enganche de la fuerza de trabajo. Llevó, igualmente, a la introducción del catolicismo y a la desaparición de algunos de los componentes de la vida espiritual. Pese a todo esto, el sistema social guarayo logró rearticular las redes de solidaridad y ampliar el parentesco.

La inserción de los guarayos de Naranjito en la economía y sociedad regional se ha desarrollado como una suerte de estrategia basada en el "no-conflicto": sistemas de solidaridad, capacidades de adaptación cultural y deslegitimación de la ideología que los discrimina. Al respecto, Stötzel manifiesta:

> "Saben que son dominados por los blancos y reconocen sus desventajas. Frente a ellos se portan sumisos: se dirigen a ellos en guarayo o en español fragmentado, aunque dominen bastante español". (Stotzel, 1980: 187)

Nosotros afirmamos que esta aparente sumisión es la deslegitimación de la ideología que los discrimina, a partir de burlarse de ella o de usarla ellos mismos.

En el marco de esta estrategia, los sistemas de cooperación constituyen un mecanismo familiar que funciona como "mecanismo nivelador de la riqueza" en la comunidad. La posibilidad de acceder a la fuerza de trabajo disponible depende, por un lado, de las redes de solidaridad que cada familia logró tejer y, por otra, de la disponibilidad de recursos para retribuir la fuerza de trabajo cooperante (principalmente chicha, alcohol y comida). El objetivo fundamental es solucionar en forma personal la necesidad individual, pero a esto no está asociada ninguna diferenciación social vertical, puesto que el comportamiento individual basado en el beneficio personal cae bajo la sanción del "impulso a la igualdad" (Stotzel, 1980).

El caso de Naranjito es un ejemplo de cómo los pueblos suelen

rearticular y adaptar sus sistemas de reproducción social y étnica en contextos de fricción, en áreas de contacto y con identidades estigmatizadas. En este contexto, los guarayos expresan su identidad de acuerdo a la esfera de relacionamiento. Ser "guarayo" es sinónimo de ser "de Naranjito" en una esfera muy amplia de la zona y de Trinidad. Pero, los guarayos que viven en otras comunidades no reconocidas como "comunidades guarayas" pueden identificarse como "de padres guarayos". Este es el caso de la comunidad de Villa Cruz, donde los guarayos dentro de la comunidad se identifican como "de padres guarayos", pero fuera de ella se identifican como "villacruceños".

Si se quiere evaluar las capacidades de reproducción étnica en Naranjito, entre los indicadores demográficos la emigración temporal es el factor más importante para los matrimonios interétnicos. Es importante resaltar que los movimientos temporales de la población están insertos en los sistemas de circulación y cooperación del trabajo, pero la emigración temporal de mujeres está derivando en emigración definitiva debido, precisamente, a los intercambios matrimoniales con no-indígenas. De esta manera, aunque los intercambios matrimoniales no son una estrategia para la recuperación demográfica, existen mecanismos para la inserción de las familias de matrimonios interétnicos en las redes de solidaridad que, como se ha visto, se amplían al contexto urbano y por tanto no-guarayo.

Este fenómeno está ligado al lugar vulnerable que ocupan las mujeres en la estructura colonial patriarcal, la frecuente intolerancia étnica de la sociedad regional, además de la regla de residencia guaraya que establece que las mujeres siguen al marido. Todo ello da como resultado que las mujeres guarayas que emigran temporalmente a las ciudades terminan estableciendo matrimonios interétnicos con hombres principalmente no-indígenas, radicando definitivamente en las ciudades y, frecuentemente, negando la identidad guaraya o, como lo llaman los propios guarayos, "el aporte" en los hijos de este tipo de matrimonios. Otra situación que determina mayores intercambios matrimoniales de mujeres es el hecho de que a éstas se les asignan características que coinciden con los valores patriarcales que sustentan los hombres no-indígenas, lo que podría incidir en la frecuencia de matrimonios con blancos.

Considerando lo anterior, y por el lado de las muchachas, la necesidad de ascender socialmente en una jerarquía colonialmente estructurada puede constituir un factor de los intercambios interétnicos, en el sentido de que acorta las distancias de la etnia con los blancos y permite ampliar las redes de solidaridad hasta el contexto urbano y, principalmente, al mercado de productos y fuerza de trabajo. Sin embargo, ello queda como una hipótesis, cuyo estudio se debe profundizar, principalmente, en la situación de los guarayos en el contexto urbano.

En este sentido, las capacidades de reproducción étnica dependerán mucho del empoderamiento de la mujer, lo que se relaciona con el fortalecimiento de su participación en la agricultura, es decir en los convites. En este contexto, los guarayos han tomado decisiones adaptativas importantes, desarrollando una estrategia de supervivencia basada en el no-conflicto, en la ampliación del parentesco y en sistemas de solidaridad, así como en la deslegitimización de la ideología que los discrimina (ellos mismos cuentan y recrean los chistes atribuidos a los guarayos en los que se les asigna cierto tipo de características). Sin embargo, estas capacidades y estrategias tienen un límite:

> "La manera de elaboración de la chicha, es decir patacada, no era del gusto de los carayanas que convivían en la comunidad; por eso ahora ya no se la hace así, y en vez de la chicha fermentada se está usando el alcohol y la chicha dulce. Eso es como para adaptarnos, porque vivimos con ellos y ambos nos necesitamos". (Naranjito 1999. Cas. N° 22. Entrevista)

De ahí que resulte de vital importancia el acceso a la tierra y a los recursos naturales, el fortalecimiento de la producción, principalmente agrícola, el uso y consumo de la chicha fuerte y un mayor relacionamiento con las familias y comunidades guarayas, lo que permitiría, a la vez, llenar el contenido cultural de la identidad, que en el caso de los jóvenes y niños constituye un problema. Los jóvenes y niños de las familias guarayas le dan un sentido generacional a la identidad, ya que tienen como referente de la identidad guaraya a sus abuelos; para otros, la identidad tiene un contenido localista referido a la zona de Guarayos:

> "Yo sé que soy guarayo pero no sé qué quiere decir ser guarayo". (Naranjito 1999. Diario de campo N° 1. Entrevista a un joven)

> “Mi nieto me dice: ‘Abuelito para qué querés seguir con ese tu idioma, debés hablar nomás castellano, no ve que no se usa ya’. Y yo le digo: ‘Cómo voy a dejarlo si es mi idioma’”. (*Ibid.* Entrevista a un anciano)

En el caso de las familias que viven en comunidades conocidas como no-guarayas, por ejemplo la comunidad de Villa Cruz, la auto identificación es, en primer lugar, “localista”: son villacruceños; en segundo lugar, la identidad hace referencia al parentesco: son descendiente de guarayos, y dependerá de la situación para que las personas se auto identifiquen como guarayos. Lo anterior es resultado, también, del contexto de fricción e intolerancia:

> “Yo me acuerdo cuando mi padre me llevó al Registro. Fue doloroso porque no sabía qué quería decir ser guarayo. Cuando estoy registrándome en el libro, el notario dice: ‘¿Qué raza?’. Mi padre le contesta: ‘Indígena guarayo’. El notario le responde: ‘Cómo pues, tú que conoces tantas cosas vas a decir que eres indígena. Y yo me quedé sin saber. Eso también sucede porque en la escuela se enseña otras cosas, de otras culturas y de la nuestra, nada”. (*Ibid.* Entrevista a un hombre adulto)

CAPÍTULO TRES

Intercambios matrimoniales: Género, prestigio y autoestima en el pueblo Sirionó

Mercedes Noza Moreno

1. Estructura y dinámica de la población sirionó

El Territorio Indígena Sirionó es un espacio geográfico y sociocultural reconocido legalmente como un "bien inalienable y de uso colectivo de los recursos naturales". Por tanto, las áreas de caza, pesca, recolección de miel, corte de madera para uso doméstico y aprovechamiento semi comercial y las aguadas (pozos, arroyos y otros) son de uso de toda la población que habita el Territorio.

El censo realizado en enero de 1999 registró 110 familias nucleares agrupadas en 57 unidades domésticas. Con relación al año 1996, aumentó el tamaño de la unidad doméstica; entonces existían 88 unidades domésticas con un promedio de cinco personas en cada una; actualmente, el promedio es de siete personas por vivienda, lo que significa una concentración mayor de familias en cada unidad doméstica. En agosto de 1999, en el Libro de Registro Comunal se anotó la llegada de tres familias nucleares, las que se asentaron en la comunidad Nguiray constituyendo una nueva unidad doméstica.

1.1. Grupos de parentesco y ubicación

La mayor concentración de familias nucleares en una vivienda y sus alrededores parece mostrar una reagrupación de los clanes sirionó. En la mayoría de los casos, los que llegan a residir o a alojarse temporalmente son parientes directos de los dueños de la vivienda. Esas personas, si bien no se quedan definitivamente, tienden a construir una nueva casa en los alrededores de la que los acogió. Los nuevos habitantes comparten actividades y el sustento diario para la alimentación.

En el grupo de parentesco se perciben rasgos de control de los recursos. Actualmente, se observa demanda de espacios territoriales y campos de pastoreo de acuerdo al número de hijos y a la especialidad de algún miembro de la familia. En la concentración de familias en la nueva comunidad también se observa un tipo de parentesco acompañado de cierta especialidad en el manejo de la agricultura.

El 78% de las familias son monoétnicas y el 22% son interétnicas. Entre las interétnicas se cuentan doce mujeres sirionó casadas con hombres no sirionó y ocho hombres sirionó casados con mujeres no sirionó. En el Territorio existen personas que se auto identifican y son identificados por los sirionó como ignacianos, trinitarios, collas, borjanos, camba-trinitarios, carayanas, chiquitanos, riberalteños, ramonianos, itonamas, joaquinianos, movimas, tacanas y yukis.

El 74% de la población está asentada en Ibiato, el 20% en la comunidad Nguiray y el restante 6% se distribuye en áreas dispersas como Irachiti, La Laguna, Paichané y Laguna Azul.

1.2. Estructura y composición de la población

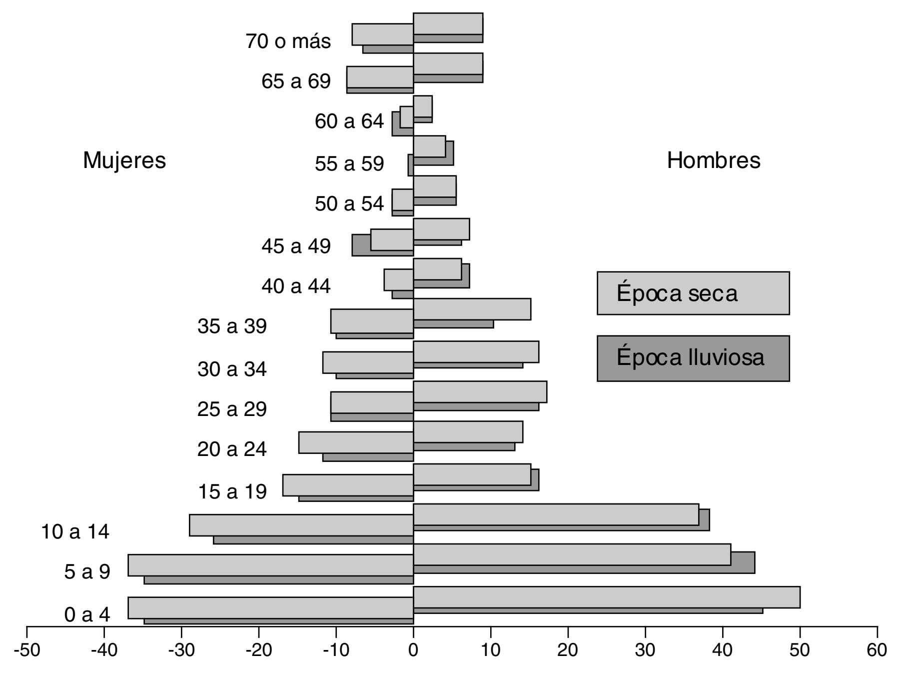
El censo realizado para esta investigación registró un total de 427 habitantes: 188 mujeres y 239 hombres. Estos datos, proyectados en una pirámide, se muestran en el Gráfico N° 2.

En la distribución por sexo predominan los hombres (56%) sobre las mujeres (44%). La población mayoritaria es menor de 14 años (52%), en este rango se registran también más hombres que mujeres. El promedio de edad es de 21 años. La persona de menor edad registrada tenía 14 días de nacida y la mayor 80 años. De manera general, la población sirionó se encuentra en un período de crecimiento transicional [21] a partir del año 1984. Ese año Stearman (1987) expuso su preocupación por la recuperación demográfica de la población, que contaba en ese entonces con un total de 267 habitantes, de los cuales cinco no eran sirionó. Actualmente, pese a que en la pirámide se observa una

[21] Período de transición demográfica en el que la tasa de mortalidad ha decrecido pero en el que la de natalidad es alta.



Gráfico N° 2
Estructura de la población sirionó por sexo y edad, según época



Fuente: Censo comunal: enero 1998 - enero 1999; agosto 1999. Territorio Sirionó, 1999.

disminución de la población en el rango 15 a 39 años, la población ha aumentado. La aparente disminución se debe a las continuas emigraciones temporales hacia la ciudad de Trinidad y a las estancias de los alrededores del Territorio para realizar trabajos asalariados. Llama la atención el número considerable de ancianos y ancianas de 65 a 70 y más años; la mayoría superviviente de la ex misión de Ibiato.

La población económicamente activa [22] constituye el 37%. El restante 63% no está en condiciones de trabajar, pues, a primera vista, se trata de una población mayoritariamente joven.

Entre enero de 1998 y enero de 1999 en el Territorio nacieron 21 niños, la mayoría de los cuales, aunque con una mínima diferencia,

[22] Tomada a partir de incorporar a la población entre los 14 a 64 años.

fueron hombres. La tasa bruta de natalidad [23] se estima en 49,18 por cada mil nacidos vivos. Esta tasa resulta alta, lo que podría explicarse porque las mujeres embarazadas tienen más acceso a los servicios y controles de salud en Trinidad por la cercanía y fluidez del transporte desde el Territorio hacia ese centro urbano.

Para conocer más sobre la fecundidad y natalidad de la población sirionó, se aplicó una encuesta a mujeres mayores de 12 años. El resultado estableció que nacen más hombres que mujeres, y aunque éstos mueren en mayor proporción que las mujeres, la población sigue siendo mayoritariamente masculina.

Con relación a la fecundidad, antes las mujeres tenían hijos a partir de los 15 años en promedio; en la actualidad, la tendencia de las mujeres jóvenes es a retardar su primera unión matrimonial hasta los 21 años, quizás influenciadas por las nuevas ideas sobre la planificación familiar y la escasez de los recursos.

Los datos sobre mortalidad en el período 1998-1999 muestran que un 75% de los fallecimientos corresponde a mujeres y el 25% a hombres. La tasa bruta de mortalidad se calculó en nueve. [24] La mortalidad de menores de cinco años es del 83%, habiendo fallecido más hombres que mujeres. Las causas principales de la mortalidad infantil son la anemia y las enfermedades bronco pulmonares. En el caso de las personas adultas las causas de mortalidad son diversas. Los datos históricos, según la encuesta a mujeres, establecen entre las causas a las enfermedades diarréicas, el pasmo, el tétanos y la alfombrilla. En la actualidad, aunque la población en general es muy vulnerable a las enfermedades, ya no se registran tantas muertes como en el pasado. Por otro lado, la tasa general de fecundidad [25] se calcula en 308, lo que muestra un comportamiento favorable para la reproducción de la población.

---

[23] Resultado de dividir el número de nacidos en un año sobre el total de la población, multiplicado por mil.

[24] Resultado de dividir el total de fallecidos entre el número de la población, por mil nacidos vivos.

[25] Resultado de dividir el total de nacidos en un año entre el total de mujeres entre 14 y 44 años, por mil.

Con relación a los movimientos poblacionales, entre enero de 1998 y enero de 1999, llegaron temporalmente al Territorio más hombres (32) que mujeres (15). Entre estas personas se cuentan niños y jóvenes que llegaron de las estancias vecinas para estudiar en la comunidad Nguiray. De enero a agosto de 1999, llegaron a la comunidad aproximadamente 200 personas para la celebración de la fiesta de Ibiato (2 de agosto).

Los emigrantes temporales fueron numerosos: 52 hombres y 49 mujeres. Este alto número de familias se fue para realizar trabajos asalariados en estancias, donde se demanda más fuerza de trabajo masculina, generalmente de adultos. Los jóvenes se fueron a la ciudad y sus alrededores. Para los adultos es más cómodo emplearse en las estancias junto a su familia, mientras que los jóvenes se mantienen solos en la ciudad donde, además, aprenden nuevos oficios. El saldo migratorio permite observar que la población siempre retorna al Territorio y sugiere tener cuidado en el registro de las migraciones ya que son muy dinámicas.

Los datos de la encuesta a mujeres permite observar que un número considerable de ellas se fue acompañando a sus maridos que se emplearon en algún trabajo en las estancias, mientras que señoritas solteras se fueron para continuar sus estudios en la ciudad.

Para concluir, la información permite afirmar que si bien emigran más hombres que mujeres éstas se quedan definitivamente fuera del Territorio en mayor número, en algunos casos debido a que llegan a consolidar matrimonios interétnicos.

2. Economías comunales y familiares en el Territorio Sirionó

2.1. Principales actividades de la población

La caza es la principal actividad articuladora y reproductora del sistema social sirionó. Esta actividad se realiza durante todo el año, adecuándose a la época lluviosa y a la época seca, que establecen dos formas para cazar. La caza se refiere a la búsqueda de los animales en una caminata en el monte o en la pampa. La "espiada" consiste en ubicarse cerca de un árbol frutal, en época lluviosa, o en una poza, en tiempo seco, donde se asoman los animales para comer frutas o beber agua.

Los instrumentos de caza son el rifle o "salón", la escopeta y el fusil que han reemplazado definitivamente al arco y la flecha sirionó. Según el Registro de Actividades Diarias,[26] en la época de lluvia, los hombres adultos dedican un promedio de cuatro horas diarias a la cacería; mientras que en la época seca, el promedio es de una hora diaria. En la época seca los hombres adultos se dedican menos a la caza porque combinan su tiempo con otras actividades, especialmente las de carácter organizativo, ya que en esa época se celebra la fiesta del 2 de agosto. Si bien la caza es una actividad del dominio masculino, la mujer también participa en ella; caza cuando sale a recolectar miel y, en algunos casos, "espía" junto a su esposo en los árboles frutales.

Los animales más cazados son el jochi pintao, el jochi calucha, el taitetú y, en menor proporción, el anta y el ciervo. Si bien no existe preferencia por la carne de ave, su caza tiene como función primordial la obtención de plumas para los trajes que son lucidos en las danzas en las fiestas de las comunidades, en eventos relacionados con el núcleo escolar y en Trinidad.

La carne de los animales generalmente se intercambia dentro del Territorio con otros productos de consumo y articula la red de parentesco. Si bien esta actividad no es propiamente mercantil, actualmente, debido a la demanda de carne por parte de otra gente, la población sirionó también intercambia carne fuera de su Territorio.

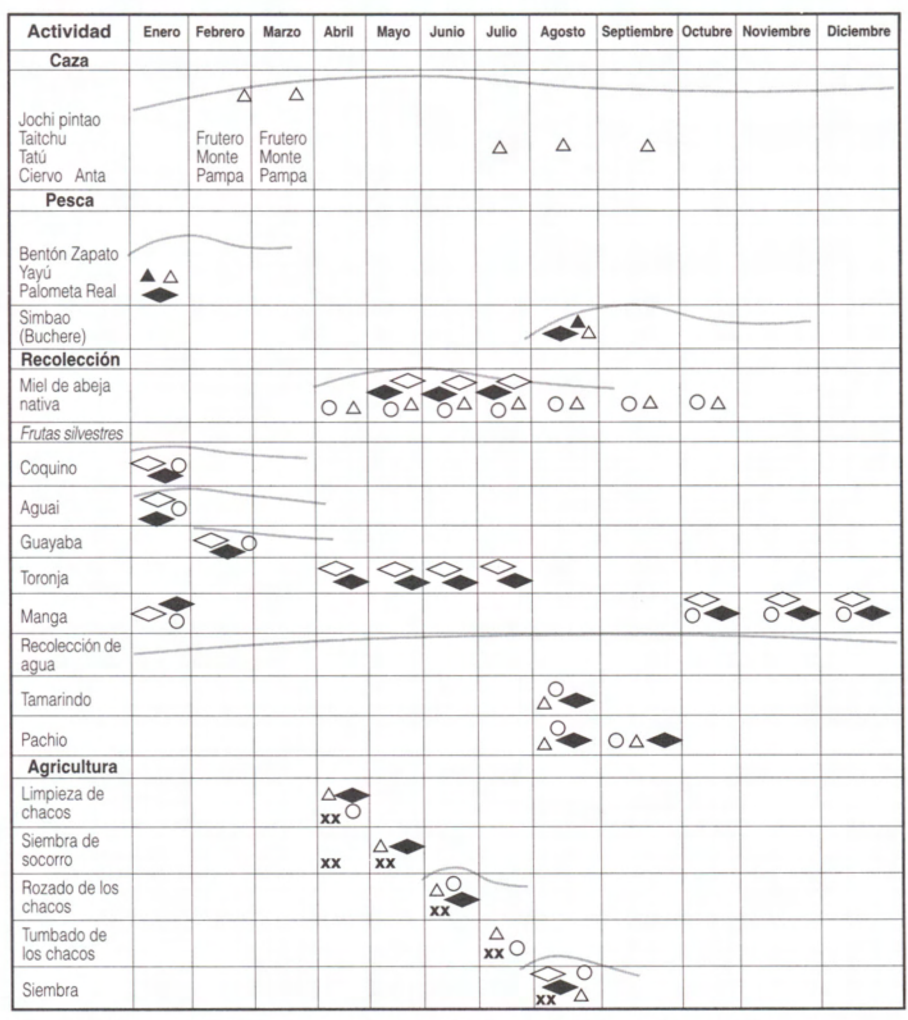
Las principales actividades que realizan los habitantes del Territorio se muestran en el Cuadro N° 13.

La pesca, al igual que la caza, está marcada por las épocas lluviosa y seca. Las especies que se pescan más en la época lluviosa son el bentón, el zapato (tambata), el yayú y la palometa real. Estos peces se pescan en los arroyos cercanos a las comunidades, aunque el zapato se lo extrae en grandes cantidades en el río Cocharcas. En la época seca es común la pesca del simbao o buchere en pozos o arroyos de menor

---

[26] El Registro de Actividades Diarias se realizó con nueve familias en la época lluviosa y con diez en la época seca, durante siete días en cada caso. Se registraron todas las actividades que realizan los miembros de la familia.

Cuadro N° 13
Principales actividades de los habitantes del Territorio Sirionó



Actividad	Enero	Febrero	Marzo	Abril	Mayo	Junio	Julio	Agosto	Septiembre	Octubre	Noviembre	Diciembre
Caza												
Jochi pintao Taitchu Tatú Ciervo Anta		△ Frutero Monte Pampa	△ Frutero Monte Pampa				△	△	△			
Pesca												
Bentón Zapato Yayú Palometa Real	▲ △ ◆											
Simbao (Buchere)								▲ ◆ △				
Recolección												
Miel de abeja nativa				○ △	◇ ◆ ○ △	◇ ◆ ○ △	◇ ◆ ○ △	○ △	○ △	○ △		
Frutas silvestres												
Coquino	◇ ○ ◆											
Aguai	◇ ○ ◆											
Guayaba		◇ ◆ ○										
Toronja				◇ ◆	◇ ◆	◇ ◆	◇ ◆					
Manga	◇ ◆ ○									◇ ○ ◆	◇ ○ ◆	◇ ○ ◆
Recolección de agua												
Tamarindo								○ △ ◆				
Pachio								○ △ ◆	○ △ ◆			
Agricultura												
Limpieza de chacos				△ ◆ xx ○								
Siembra de socorro				xx	△ ◆ xx							
Rozado de los chacos						△ ○ ◆ xx						
Tumbado de los chacos							△ xx ○					
Siembra								◇ ○ xx ◆ △				

Fuente: Elaboración de hombres y mujeres del Territorio Sirionó, Ibiato, 1999.

Referencias:

○ Mujer Adulta ◇ Niña ▲ Anciano ～ Actividad intensa

△ Hombre Adulto ◆ Niño x 1 semana

contenido de agua, así como las incursiones de grupos numerosos al río Cocharcas para la pesca de petas acuáticas.

La mayoría de las personas del Territorio dedica considerable tiempo a la pesca, especialmente los hombres ancianos en la época lluviosa y los hombres jóvenes y niños y niñas en la época seca (Registro de Actividades Diarias, 1999). Los instrumentos de pesca son el anzuelo, la red, las mallas y las tarrafas que se adquieren en los mercados de Trinidad. Son pocas las familias que tienen red, por lo tanto su préstamo es frecuente. El servicio es retribuido con una parte de la pesca sin que medie ningún trato formal, pero esto es lo que se espera que se haga.

La recolección de miel de abeja nativa, que se realiza entre los meses de abril y agosto, es la actividad que genera mayores ingresos monetarios a los sirionó. En la mayoría de los casos, la recolección está a cargo de la unidad doméstica o se la lleva a cabo a través del "invite" a otros parientes. Últimamente, sin embargo, a menudo se escuchan murmuraciones como: "*Cuando se les invita, muchos no quieren ir porque es lejos*"; o "*Ahora ya no invitan como antes, los viejos cuando iban a cazar o a recolectar miel decían exactamente el lugar donde iban, ahora ya no dicen donde van y no indican el lugar, ahora son envidiosos*" (palabras de una mujer sirionó, Ibiato, 20 de marzo de 1999).

Aunque el tiempo de recolección de miel es corto, se trata de una actividad articuladora de la identidad sirionó y generadora de relaciones, tanto dentro del Territorio como, especialmente, fuera de él, porque establece una interesante red de relaciones sociales con habitantes de la ciudad.

En todos los componentes de esta actividad, desde la recolección de la miel en el monte hasta su comercialización en la ciudad, participan tanto hombres como mujeres. Por ello, el uso del dinero resultante de las ventas es decidido por ambos. Es la actividad que denota mayor igualdad entre hombres y mujeres.

La recolección de frutas silvestres es una actividad central para el autoconsumo. Se recolecta, según la temporada, coquino, aguaí, guayaba, motacú, manga, tamarindo y otros; también productos relacionados con plantaciones de las épocas misionales, como las

mazorcas, naranjas y toronjas. Se utiliza una caña larga para sacar los frutos de los árboles y un paño para recibirlos, y se los traslada en recipientes grandes (baldes o tachones) o en bolsas de nylon. Es una actividad casi exclusiva de las mujeres adultas y de los niños de ambos sexos, aunque también se recolectan frutos durante las expediciones de cacería y de extracción de miel en las que participan los hombres.

Según el Registro de Actividades Diarias, los ancianos, las mujeres jóvenes y las niñas dedican un tiempo considerable a esta actividad en la época lluviosa; mientras que en la época seca el tiempo que niños y jóvenes le dedican es mucho menor.

La extracción de leña y madera para la venta semi comercial es otra de las actividades de los sirionó. Al principio lo hacían por cuenta propia, y desde 1999, como resultado de la ejecución de un Plan General de Desarrollo Forestal, que tendrá una duración de 20 años y que beneficiará a todos los habitantes de las comunidades del Territorio Sirionó. Las actividades de aprovechamiento forestal van de abril a noviembre, entre febrero y marzo de cada año se realiza una etapa de planificación.

La ganadería y tenencia de animales domésticos se introdujo en la época misional. Al principio, en la misión, se dio la "tenencia comunal de ganado"; posteriormente, la "tenencia individual" entre las familias del Territorio. Cuando se retiró la misión, los sirionó de Ibiato (no existía aún el asentamiento Pata de Águila) quedaron al cuidado de unas cuantas cabezas de ganado en calidad de propiedad comunal, al mismo tiempo que ya existían algunas familias que poseían cabezas de ganado y caballos propios. En los últimos años, a través de la Central de Mujeres Indígenas del Beni (CMIB), se adquirió un hato de ganado comunal consistente en vacas de ordeña; y, a través de un proyecto del gobierno japonés, otro hato ganadero. El primero está destinado estrictamente a la producción de leche y el segundo a la reproducción del ganado.

Por otro lado, desde hace aproximadamente cuatro años, se usan con mayor intensidad las áreas de pastoreo del Territorio a través de convenios de algunas familias sirionó con estancieros no indígenas para la cría de ganado vacuno bajo la modalidad "al partido". Esta modalidad consiste en la entrega por parte del estanciero de un número determinado de ganado para que el "partidario", en este caso

una familia sirionó, lo cuide por el lapso de cinco años o más, al cabo de los cuales se realiza la partición en partes iguales del número de crías. Esta actividad es considerada masculina, sin embargo la mujer y los hijos e hijas ayudan al hombre en la cría del ganado.

La agricultura de los sirionó, ahora como en el pasado, se realiza con escasa tecnología y es, por tanto, de subsistencia. Los principales productos que se cultivan son el arroz, la yuca, la caña y, en menor proporción, la sandía. Las principales actividades agrícolas son: la limpieza de los chacos, la siembra de socorro, la roza, el tumbado y el basureo del chaco (actividad no contemplada en el calendario presentado en el Cuadro N° 13), la siembra y, finalmente, la cosecha. En las actividades agrícolas es muy importante la participación de toda la familia. Si bien algunas tareas demandan más fuerza masculina, la participación de la mujer y los hijos e hijas, ya sea en el preparado de los alimentos o la elaboración de los refrescos, es un trabajo que debe ser reconocido.

2.2. Normas y prácticas del acceso y uso de los recursos naturales

Las áreas de caza, de pesca, de recolección de miel, de corte de madera para uso doméstico, así como los pozos y los arroyos, son de uso libre para todos los habitantes del Territorio. Sin embargo, se reconocen posesiones de tierra familiar. En algunos casos, estas posesiones fueron "distribuidas" a las familias reducidas en la misión de Ibiato. En su posesión, el dueño, además de hacer uso de los productos cultivados, puede cortar y vender leña individualmente pagando un impuesto al Territorio. Si bien se reconoce la posesión familiar, en la práctica es común que los parientes, consanguíneos o no, lleguen a los cultivos y obtengan los productos directamente, sin consultar o pedirlos al dueño.

Los padres de familia, cuando sus hijos o hijas se casan, tienden a cederles una parte para que la trabajen. Los límites no están claramente establecidos, pero como son chacos contiguos, se establece una línea compartida entre los mismos. Cuando el hombre ha tenido hijos en diferentes esposas, se producen conflictos en torno a la distribución de la herencia. Estos hijos tienen "derecho" a sacar productos del chaco de su padre, aunque este hecho ocasiona enfados y discusiones de parte de la actual esposa, pero que no llegan a problemas mayores.

Con respecto al uso de los recursos maderables, un hombre que no vive en el territorio no puede cortar madera para su beneficio. Para acceder a las áreas de caza, pesca y recolección una persona "tiene que pedir permiso a las autoridades" (entrevista al presidente del Consejo Sirionó, 1999).

Aunque no es difícil que una mujer sola acceda a un chaco, en la práctica son muy pocas las probabilidades de encontrar mujeres en esta situación. Las mujeres pueden tener tierra si, preferentemente, son sirionó y si tienen parientes que la ayuden a cultivarla. Es decir, la limitante para la posesión de la tierra no son las normas de acceso sino la división del trabajo.

Las demandas de tierras para el cultivo de las familias de las comunidades del Territorio se las plantea ante el cacique y el corregidor.

Está establecido que "cualquier comunario" puede solicitar una determinada área de los campos de pastoreo. Sin embargo, prima el conocimiento que el solicitante tiene del uso y manejo de los campos y de la ganadería. Actualmente, existen demandas de familias sobre campos de pastoreo con el argumento del número de hijos, de su participación y lucha en la Marcha por el Territorio y la Dignidad o de su condición de antiguas familias sirionó de Ibiato. Este último punto tiene la característica de una "manipulación de la identidad sirionó", en el sentido de que, a menudo, estas familias tienden a distinguirse y a considerarse con mayores derechos sobre los recursos que otros sirionó que llegaron al Territorio en el proceso del "reencuentro".

Cuando una persona quiere vivir en el Territorio debe dirigirse, en primer lugar, a la dirección del Consejo del Pueblo; seguidamente debe presentarse a la Asamblea General del Pueblo, que sesiona el domingo de cada semana. En la asamblea, cada uno de los comunarios da su opinión y se analiza la aceptación o negación de la solicitud de los demandantes. El presidente del Consejo, al ser interrogado sobre este punto, dijo lo siguiente: "*Tenemos que saber qué clase de gente es, cómo se han portado, la conducta de las personas*". Si el solicitante tiene antecedentes penosos, inmediatamente se le niega la entrada al Territorio y se le comunica la determinación en una reunión a través de las autoridades principales de la comunidad: el cacique, el corregidor y el

presidente del Consejo Sirionó. En caso de que los solicitantes fueran una mujer y sus hijos, el dirigente respondió: "*Yo, sinceramente, le diría que no*" (entrevista al presidente del Consejo Sirionó, 10 de noviembre de 1999). En el Territorio, sencillamente, no puede estar una mujer sola, puesto que necesita que alguien le brinde la carne para el sustento de ella y de sus hijos.

En el Territorio existen familias que tienen posesiones privadas, como animales de carga (caballos), aves domésticas (gallinas, patos), cerdos de castilla y perros. La posesión de las herramientas de cultivo (azadón, machete, pala y otros) es masculina y, por lo tanto, una mujer no puede prestar estos instrumentos sin consultar al hombre. Los rifles o escopetas son del dominio del hombre, aunque en situaciones de separación del matrimonio existe la tendencia de dotar a la mujer de un arma debido a que éste es el instrumento principal para conseguir la carne para la casa.

Los bienes nuevos y preferidos son las radios, los aparatos de música y las bicicletas, y son de propiedad del hombre. En caso de separación, el hombre debe decidir, ante el corregidor como autoridad encargada de regular las disputas, a quién deben pertenecer estos bienes. Esta decisión depende, especialmente, del número de hijos. El hombre jamás se resignará a ofrecer uno de estos artefactos sin antes "arreglar con el corregidor".

Otros objetos necesarios y apreciados por los sirionó son las bolsas de yute para trasladar ropa y productos y los envases de plástico (galones) que utilizan para el almacenamiento de la miel. Estos objetos son "relacionadores" porque continuamente se toman prestados. Hay que apuntar, sin embargo, que las bolsas de yute no han reemplazado totalmente al "*tacuro*", elaborado con fibra vegetal por los mismos sirionó.

Los instrumentos de pesca (anzuelos, lineadas, redes y tarrafas) son del dominio del hombre, aunque se dice que son de la familia. La mujer no puede prestar ninguno de estos instrumentos sin consultar a su esposo, aunque sí pueden disponerlos ella misma o sus hijos.

2.3. Participación y división del trabajo

El Registro de Actividades Diarias muestra que los jóvenes y niños realizan una diversidad de actividades menudas, en tanto que los adultos realizan actividades más específicas.

La recolección de miel del monte es la actividad en la que se observa la mayor participación activa de toda la familia. La familia se adentra en el monte por semanas enteras para recolectar miel y, de paso, se dedica a la caza de animales silvestres. La mujer y los niños, en general, desempeñan tareas livianas y de apoyo al hombre.

El Registro destaca que en las actividades agrícolas los hombres adultos, los jóvenes, las señoritas y los niños trabajan más en la época seca. En cambio, en la época lluviosa son los hombres adultos y los niños y niñas quienes dedican mayor tiempo a esta actividad. Esta diferencia de tiempo está relacionada con los efectos imprevisibles de las lluvias, como la intransitabilidad del camino. Los comunarios tienen que recorrer aproximadamente 15 kilómetros desde Ibiato hasta el lugar donde se ubica la mayoría de los chacos del Territorio.

Es importante notar que en una evaluación llevada a cabo después de la elaboración del Registro de Actividades Diarias, las mujeres obtuvieron un apoyo a su autoestima personal. En esta actividad, además de recordar y practicar la lectura y la escritura, las mujeres observaron que, en la mayoría de los casos, realizan mucho mayor trabajo que los hombres:

> "El trabajo que realiza la mujer es más pesado que el hombre. El hombre se va, digamos, a cazar, llega de allá y se echa, y es más tranquilo a mi modo de entender. Los dos nos vamos a cazar, supongamos, los dos vienen (regresan) y él hombre está descansando (mientras) yo estoy haciendo la comida. Todavía, después, miro qué atender, tengo que acomodar las camas en la pascana, cómo será pues en la casa, hay más trabajo. Y ellos, ya se echan más rendidos que uno con ser que los dos hemos andado". (Diario de campo, 2 de julio de 1999)

Observando el tiempo de descanso, se establece que hay una relación relativamente equilibrada entre hombres y mujeres, ambos descansan casi por igual. El tiempo de descanso es interpretado como sentarse, conversar, sentarse junto al fuego, echarse en la hamaca y en

la cama. El Registro muestra que los ancianos y ancianas son quienes tienen mayor tiempo de descanso, tanto en la época seca como en la lluviosa. Sin embargo, en la época seca, aparentemente, descansan más. Esta situación no es normal, ya que esa época se caracteriza por la realización intensa de la mayoría de las actividades de la población.

Las actividades ganaderas demandan mayor fuerza de trabajo masculina. Mientras tanto, la mujer se dedica a labores domésticas: lavar ropa, cocinar y servir la comida al esposo, a los hijos y a los peones que son contratados para esta actividad. En general, la ganadería demanda fuerza familiar, ya que los hijos colaboran desde pequeños.

Las actividades agrícolas que son, generalmente, cultivos familiares, demandan igualmente una importante participación de la mujer y los hijos.

2.4. Circulación y distribución de los recursos

El trueque es el principal sistema de intercambio, se aplica a todos los productos tanto entre familias del Territorio como con estancieros y comunidades colindantes. La miel de abeja nativa, la leña y, en menor escala, los productos agrícolas y los animales domésticos son destinados a la venta en el mercado. El intercambio se realiza en el mismo chaco o en los mercados de Trinidad.

Las personas necesitadas, como las viudas, los ancianos solos, las mujeres embarazadas y las mujeres solas (aunque no es común encontrar mujeres solas) son dotadas con productos por gente de la comunidad. En estos casos se considera que se debe hacer el bien y que en algún momento el favor será devuelto.

La reciprocidad es practicada en menor proporción y, sobre todo, entre familias extensas, tanto de parte del hombre como de la mujer. Los productos que entran en juego en la reciprocidad son, principalmente, la carne de animales del monte y algunos producidos en el chaco.

En los matrimonios interétnicos, los sistemas de intercambio fluyen también en beneficio de la familia de la persona no sirionó. En varias oportunidades se observó que las personas no sirionó mandan

"encomiendas" a sus familiares: carne o charque, frutas y, en menor cantidad, miel de abeja. Del mismo modo, la familia del hombre o mujer no sirionó, en alguna oportunidad, envía productos manufacturados como azúcar, fideo, aceite, jabón y kerosén.

La miel de abeja nativa es el producto destinado al mercado. Una vez obtenida y concentrada en botellas de un litro, es llevada por el hombre y la mujer a Trinidad donde la ofrecen en los mercados y ventas de abarrotes. Sin embargo, una mujer comentó: "*Los hombres tienen vergüenza de ofrecer la miel, ellos sólo cargan las botellas, somos nosotras quienes la ofrecemos y negociamos*" (Ibiato, 15 de marzo de 1999).

Con relación a la carne del monte, cuando el animal es grande el 30% de su carne es destinada al intercambio con otros productos de consumo por el equivalente a su valor por kilo en bolivianos: azúcar, arroz, jabón de lavar, manteca de chancho o res, kerosén, yuca y plátano. Otro 35% de carne, incluyendo los huesos, se queda para el consumo familiar y de los perros; éstos deben ser alimentados con una pequeña parte de la carne como "agradecimiento" a su colaboración en la caza del animal. Del restante 35%, un 5% se destina a regalos, especialmente a los padres de los esposos. Una proporción menor se regala a las mujeres embarazadas para "que no tenga un mal parto". Estas mujeres dicen "*entender mejor cuando se desea algo en ese estado*" (mujer sirionó, Ibiato, marzo de 1999). También a los ancianos y ancianas les llega el regalo, aunque en menor cantidad y no muy repetidamente, ya que éstos viven solos en sus chacos dentro del monte.

Las decisiones sobre la venta de la carne las toman tanto el hombre como la mujer. Los productos del chaco también son objeto de una relación netamente mercantil de compra-venta. En ambos casos, el intercambio se da con estancieros y compradores y comerciantes que vienen de Trinidad, de las estancias y de las comunidades que rodean el Territorio. Estas relaciones están en rápido desarrollo favorecidas por la proximidad de la ciudad y por la carretera que atraviesa el Territorio hacia el Carmen del Iténez.

Dentro del sistema agrícola se dan situaciones de intercambio de productos por fuerza de trabajo. Esta relación, considerada asimétrica, se da cuando el hombre o ambos esposos ayudan en la cosecha

de arroz. La retribución es una parte del arroz cosechado, que no expresa el equivalente del valor de la fuerza de trabajo en el mercado exterior a la comunidad.

3. Dinámicas sociales en el Territorio Sirionó

3.1. Organización política y liderazgo

Antes del establecimiento de las misiones, los sirionó elegían a sus jefes o "*ererecuas*" según sus propios criterios. Al inicio de las misiones, los misioneros designaban a los caciques, que gozaban de ciertos privilegios (Stearman, 1987). Actualmente, el Consejo Sirionó es la organización que rige en todo el Territorio y la Asamblea General es la instancia máxima para la toma de decisiones. La Asamblea se reúne, normalmente, cada domingo, aunque puede hacerlo según sea necesario. El Consejo está conformado por personas tanto de Ibiato como de Nguiray y es el encargado de ejecutar lo que manda la Asamblea General.

En el Territorio también existen organizaciones que responden a cada una de las comunidades. Existen el cacique, el corregidor y la organización de mujeres, así como las juntas escolares que agrupan a los padres y madres de familias. La comunidad Nguiray cuenta con una organización comunal dirigida por un miembro del Consejo Sirionó. Esta organización planifica, dirige y ejecuta actividades de la comunidad. En la comunidad Ibiato estas tareas las cumple el Consejo Sirionó. En ambas comunidades existe un cacique, cargo ejercido por un anciano para regular los conflictos, y un corregidor que representa a la nueva generación y que es el encargado de las relaciones fuera del Territorio, especialmente con el municipio y las actividades de desarrollo.

El liderazgo se expresa en la mayor participación de los miembros de una misma familia extendida en las organizaciones de las comunidades y del Territorio. Se expresa también en el respaldo que tienen algunas familias antiguas de parte de los ex misioneros y en el mayor conocimiento de las leyes del Estado nacional que influyen directamente en el proceso de diferenciación social de las familias del

Territorio.

Las relaciones entre los caciques, los corregidores y el Consejo Sirionó han sufrido algunos conflictos intergeneracionales. En muchas ocasiones, los caciques ancianos muestran su inconformidad con las actitudes de los jóvenes dirigentes corregidores y miembros del Consejo. Éstos, a su vez, no toman en cuenta los consejos de los ancianos que, aunque son un número considerable en el Territorio, están en minoría y cada vez más son desplazados de los cargos de autoridad, sin tomar en cuenta la experiencia que representan para el pueblo.

3.2. Toma de decisiones en pareja

Actualmente, cuando una pareja quiere casarse dentro del Territorio debe seguir el proceso de "cortejamiento". Sin embargo, muy a menudo son los padres quienes deciden si el postulante a esposo o esposa es el adecuado. Si el postulante no es de su agrado hacen conocer inmediatamente su desaprobación. Esto ha ocasionado que varias parejas huyan de sus hogares.

La mujer es quien, generalmente, controla las decisiones sobre el uso de los productos, tanto de los que el esposo trae a la casa como de los que han contado con su participación. La miel de abeja nativa es un ejemplo: la mujer participa en todo el proceso, desde su recolección en el monte hasta su venta. En este último paso, la mujer actúa, generalmente, sola.

Las opiniones de hombres y mujeres de diferentes generaciones sobre las aseveraciones "*El hombre debe ser quien manda en la familia*" y "*El hombre y la mujer deben consultarse para tomar cualquier decisión*" se orientan a que el hombre debe ser "cabeza de la familia", pero que las decisiones deben ser el resultado de una consulta entre el hombre y la mujer. (Escala de Opiniones, Valores y Actitudes, 1999).

De la misma manera, con relación a las afirmaciones "*El hombre trabaja más que la mujer*" y "*El hombre y la mujer trabajan por igual*" la reacción tanto de hombres como de mujeres, fue afirmar que ambos trabajan por igual. En la realidad cotidiana, sin embargo, cada uno discute para asignarse favorablemente mayor cantidad de trabajo. Es notable, empero, la apertura de los hombres a reconocer que, en

algunas situaciones, las mujeres trabajan más que ellos (*Ibid.*).

La dispersión en las respuestas a la afirmación "*El dinero debe ser manejado por el hombre*" refuerza la tendencia favorable con relación a esta otra afirmación: "*El hombre y la mujer deben consultar entre ellos para gastar el dinero*". El 92% de los hombres adultos y el 100% de las mujeres adultas, de los ancianos, las ancianas, los jóvenes y las señoritas están totalmente de acuerdo con esto. En la práctica, esta opinión se refleja en el caso de la recolección y venta de la miel realizada por ambos sexos. Sin embargo, en ciertas circunstancias, como en el trabajo de los hombres en las estancias, surgen ciertos desacuerdos, ya que es él quien dispone del dinero ganado.

3.3. La adopción

Una costumbre persistente en la cultura sirionó es la aceptación de la paternidad de un niño o niña. Es común escuchar, tomando en cuenta el rol social de la paternidad, que padre no es el que engendra sino el que alimenta, cuida, viste y educa al niño o la niña.

Al disolverse un matrimonio sirionó, la mujer se queda con todos los hijos. Éstos serán adoptados por el nuevo esposo a quien llamarán *papá*. En el caso de los matrimonios interétnicos en los que la mujer es sirionó, los hijos se quedan definitivamente en el Territorio y son reconocidos por todos como legítimos sirionó. Al respecto, una mujer comenta:

> "Los hijos de las parejas separadas siempre se quedan con su madre. El padre cambia de residencia volviendo donde sus parientes o a la casa de su nueva esposa. Continúa proveyendo, en algunos casos, comida a sus hijos, aunque ya tienen quien los críe". (Diario de campo N° 2, agosto de 1999)

Los hijos de matrimonios interétnicos que nacen tanto dentro como fuera del Territorio son adoptados como sirionó, con los mismos derechos y deberes. Estas personas pronto se socializan junto a los demás niños y niñas y adoptan el comportamiento alegre y juguetón que los caracteriza.

Al disolverse un matrimonio interétnico en el que el padre no es sirionó, la norma indica que éste se vaya del Territorio —aunque no

siempre sucede así— y que los hijos se queden con la madre.

En el caso de matrimonios de jóvenes sirionó en los que el hombre es viudo, los hijos van a vivir con la abuela paterna o la hermana del padre. Esto se debe a que la mujer, por su juventud, no puede asumir todavía el rol de madre de varios niños. También existen casos en los que la mujer y el hombre se encuentran solos con sus hijos, en estas situaciones existe una forma de *alianza* para la crianza y cuidado de los hijos de ambos. En esta relación lo más importante es la seguridad alimentaria y física de los niños porque cualquier descuido está sujeto a sanciones por parte de la comunidad.

3.4. Inclusión y exclusión de otros miembros

Antiguamente, "*un hombre o mujer eran reconocidos y protegidos dentro de la banda ya que todos estaban emparentados*" (Holmberg [1941-42], 1978). Actualmente, entre los sirionó existe la categoría "pariente" para referirse a los integrantes de la misma etnia, mientras que para referirse a otros indígenas se usa "*nande nonge*", es decir, "nuestros hermanos". Para referirse al blanco o carayana, el término sirionó es "*abae*".

La identidad étnica sirionó es una condición adquirida socialmente. El primer momento de este proceso es el matrimonio; luego se adquiere el comportamiento, los gestos, los gritos, las risas, el tono al hablar y el idioma sirionó. El comportamiento se lo adquiere en la práctica, participando en las actividades cotidianas de caza, pesca y recolección (Escalas de Opiniones, Valores y Actitudes, 1999).

El acento es un rasgo de identificación étnica. Los sirionó conservan un eco que los diferencia de otros pueblos indígenas. Otros elementos de identificación étnica son los rasgos de la cara y las formas de andar y vestir.

Con relación a las características de distinción menos evidentes, los sirionó opinan que el comportamiento, la religión y la forma de realizar las fiestas son las más importantes. En el segundo elemento, la religión, hay que tomar en cuenta que los sirionó fueron sedentari-

zados por la Iglesia Evangélica Cuadrangular, y esto incide, a su vez, en el tercer factor: la forma de realizar sus fiestas.

3.5. El comadreo: un sistema de control social y difusión eficiente

Dentro de Territorio, la difusión de la información fluye con mayor facilidad entre las mujeres. Aunque las noticias partan de los hombres, éstos no las difunden hasta que las mujeres lo hacen. Las mujeres tienen en su poder la legitimación de la información.

El comadreo tiene su representación política en la Organización de Mujeres, encargada de velar por las buenas relaciones entre hombres y mujeres del Territorio. La Organización, de manera eficiente, controla y resuelve los abusos a menores de edad, el maltrato a mujeres u hombres y, en general, los asuntos relacionados con la familia. En los matrimonios interétnicos, este sistema se cruza con la norma de residencia matrimonial que establece que las mujeres sirionó gozan de todo el apoyo y respeto de la familia.

3.6. Tendencias de diferenciación social

Uno de los símbolos de la diferenciación social dentro del Territorio son los matrimonios interétnicos de un hombre sirionó con una mujer de “afuera”, mucho mejor si la mujer es no indígena. Esto muestra una tendencia a consolidar la familia monogámica.

También se establecen diferencias sociales por la participación en el movimiento, la lucha y la marcha por el Territorio. El resultado de esta diferenciación se traduce en el mayor o menor derecho de acceso a los recursos. Esta diferenciación se hace visible en la ubicación de las viviendas. En la comunidad de Ibiato, las personas que viven allí desde la época de la misión tiene sus casas en la cima de la loma y sus alrededores; simbólicamente, representan a los ricos. Mientras tanto, las personas que llegaron a Ibiato durante el proceso del “reencuentro” viven en la parte más baja y, simbólicamente, representan a los pobres.

4. Relaciones de genero y valoraciones

"Ahora me doy cuenta que no importa si mi hijo es hombre o mujer, porque igual veo que lo ayudan a uno". (Mujer sirionó, 1999)

Para tener una aproximación a las valoraciones intergenéricas se aplicó un cuestionario semi estructurado de opiniones, valores e, incluso, actitudes; también se realizaron observaciones en el campo y se incluyeron varias preguntas relacionadas con este tema en los cues-

Cuadro N° 14

En caso de tener un hijo o hija, usted preferiría que sea:

Etapa vital	Mujer	%	Hombre	%	Igual	%	Total
Hombres adultos	-	-	5	38,5	8	61,5	13
Mujeres adultas	4	36,4	1	9,1	6	54,5	11
Ancianos	1	16,5	2	33,5	3	50	6
Ancianas	2	40	2	40	1	20	5
Jóvenes	-	-	-	-	3	100	3
Señoritas	1	33,3	1	33,3	1	33,3	3
Total	8	19,5	11	27	22	53,6	41

Fuente: Escala de Opiniones, Valores y Actitudes, 1999.

tionarios guías en las historias de vida. Una de las entradas para ver estas relaciones fue la pregunta por la preferencia del sexo de los hijos:

La información del cuadro muestra una tendencia a no manifestar preferencia sobre el sexo de los hijos. Los encuestados opinan que, no importa el sexo, los hijos serán esperados y queridos de igual manera. Esta tendencia se observa claramente en los hombres y mujeres adultos y en el 100% de los hombres jóvenes. Sin embargo, es evidente que entre los hombres y mujeres adultos se manifiesta una preferencia a que los hijos sean de su mismo sexo. En esta preferencia está el deseo de transmitir conocimientos y comportamientos propios de cada sexo. El hombre le enseñará a su hijo a cazar y a realizar las actividades asignadas a su género. Por su parte, la hija aprenderá las actividades de su madre y la ayudará en éstas.

Las mujeres ancianas muestran una preferencia compartida entre el sexo masculino y el femenino, no así los hombres ancianos que prefieren a los hijos hombres. Estas opiniones se muestran en la práctica:

el abuelo va a la pesca acompañado por su nieto, mientras que para la abuela no importa el sexo pues nietos y nietas la ayudan por igual.

Los jóvenes, aparentemente, no muestran preferencia por un sexo u otro. Esto puede deberse a que no tienen experiencia o a un cambio de valores originado en las nuevas corrientes, como la igualdad de género y la planificación familiar.

En muchos casos, la encuesta muestra que en la práctica existen sutiles preferencias por el sexo del hijo cuando se lo espera; pero, cuando ya ha nacido, los padres lo tratan igual, sea niño o niña.

Cuadro N° 15
¿Quiénes son más valorados en su pueblo?

Etapa vital	Mujer	%	Hombre	%	Igual	%	Total
Hombres adultos	3	23,1	3	23,1	7	53,8	13
Mujeres adultas	3	27,3			8	72,7	11
Ancianos			2	33,3	4	66,7	6
Ancianas	1	20			4	80	5
Jóvenes					3	100	3
Señoritas	2	66,7			1	33,3	3
Total	9	22	5	12	27	66	41

Fuente: Escala de Opiniones, Valores y Actitudes, 1999.

es casi unánime respecto a que las mujeres son quienes deben cocinar y tener ropa limpia para su marido.

Entre los sirionó, los niños y las niñas dedican un buen tiempo a recrearse y a visitar las casas de sus parientes. Pero, igualmente, son acondicionados para el trabajo: el niño aprende de su padre y la niña de su madre. Cuando el niño no está en la escuela, sale a cazar o pescar con su padre; por su parte, la niña se queda en casa y ayuda en los quehaceres de la vivienda a su madre. Más allá de esta división, niños y niñas realizan todo tipo de actividades, desde abastecer de agua a la vivienda, cocinar, lavar y barrer hasta cuidar a sus hermanos menores; aunque es más común que las niñas cuiden a sus hermanos más chicos y los niños traigan el agua a la casa.

La información del cuadro anterior se refuerza con la contenida en el siguiente:

Este cuadro muestra que la mayoría de las personas consultadas opina que hombres y mujeres son valorados por igual. La pregunta se extiende a quiénes son "mejor tratados por los demás". Al respecto, si bien la tendencia es a no establecer diferencias, la opinión general muestra que las mujeres son "mejor tratadas por los demás", entendiéndose el mejor trato como mayor cuidado, respeto y servicio por parte de los hombres. Así, aunque en general se tienda a preferir a los hijos hombres se considera que las mujeres son más valoradas. Esta situación permite pensar en una posición de los géneros equilibrada.

A la aseveración "*El hombre debe garantizar que no falte la carne en la casa*" contrastada con "*Tanto el hombre como la mujer deber ver que no les falte la carne en su familia*", hombres y mujeres piensan que la responsabilidad debe ser compartida, aunque también se manifiesta un alto porcentaje que atribuye mayor responsabilidad al hombre. Para la mujer, la responsabilidad no se expresa sólo en el hecho de salir a cazar sino también de "conseguir la carne" en la comunidad. De hecho, cuando a la comunidad llega carne proveniente de la cacería, las mujeres son las encargadas de intercambiar o "tratear" con los dueños que son, generalmente, sus parientes cercanos.

La responsabilidad de hombres y mujeres sobre sus hijos se indagó a través de las siguientes preguntas: "*¿Son las mujeres quienes deben cuidar a los hijos e hijas?*", "*¿Es obligación de la mujer cocinar y tener ropa limpia para su marido?* y *¿Deben ser compartidas las tareas de la casa entre el hombre y la mujer?* Las respuestas permiten observar que, si bien hay posiciones diferentes, la tendencia es a la responsabilidad compartida por ambos sexos.

Con relación al cuidado de los hijos, la tendencia es a no responsabilizar exclusivamente a la mujer, sino también al hombre. Se entiende por cuidado de los hijos a bañarlos, alimentarlos y atenderlos cuando están enfermos. Sin embargo, estas tareas todavía no son aceptadas del todo por los hombres, quienes aseguran que "*no lo harán mejor que la mujer, que sabe y percibe más las necesidades de los niños*" (Escala de Opiniones, Valores y Actitudes, 1999). Por otra parte, la posición

De manera general, si bien entre los hombres y mujeres existe una relación relativamente igualitaria, existen problemas intergeneracionales que influyen en diversos niveles de la estructura social sirionó. Uno de ellos está relacionado las destrezas que imparte la escuela: el dominio de la lectura y la escritura enfrenta a los jóvenes con los ancianos. Éstos últimos no tienen cómo revertir esta situación.

4.1. Autonomía personal y sexual

Entre las mujeres sirionó es muy común disfrutar de cierta libertad para movilizarse de un lugar a otro dentro de su Territorio. Por ejemplo, es común ver a las mujeres salir a recolectar e intercambiar productos a la zona de los chacos o a cualquier otro lugar donde se presente tal oportunidad. Una mujer sola puede ir a la recolección de miel junto con sus parientes, aunque es poco probable encontrar mujeres solas con hijos, pues casi siempre existen pretendientes.

Entre las mujeres hay la tendencia a aceptar relaciones sexuales libres. Esta situación contrasta con la de las mujeres de otros pueblos, el contraste es más fuerte si se considera que la mujer sirionó cuenta en su Territorio con una mayor valoración y libertad.

4.2. Prestigio y autoestima del pueblo sirionó

Unos de los valores más grandes del pueblo sirionó es su unidad frente a los peligros externos que puedan afectar la estabilidad de sus familias o las conquistas que han logrado en la lucha por su Territorio. Cuando los conflictos llegan a mayores, el pueblo toma medidas de hecho.

Los sirionó se consideran el pueblo más organizado, el mejor cazador y el que mejor atiende a sus mujeres. Un aspecto que los llena de orgullo es el protagonismo que tuvieron, junto a otros pueblos amazónicos, en la Marcha por el Territorio y la Dignidad de los años 90.

Las mujeres gozan de un prestigio reconocido por todos por su autonomía y por la valoración que reciben de los habitantes del Territorio. Este prestigio tiene que ver, al parecer, con su participación

en la mayoría de las actividades productivas y económicas junto a sus esposos e hijos.

Asimismo, las valoraciones de los sirionó expresan el reconocimiento de los saberes de otros pueblos indígenas, a los que consideran como "*nande nongue*", es decir, como "nuestros hermanos".

5. Ascenso social y matrimonios interétnicos

"*Los ibiateños somos más platudos que los pueblerinos*" (Mujer sirionó, 1999).

Hasta el levantamiento completo de la información de campo de esta investigación, había 15 matrimonios interétnicos en el Territorio Sirionó. A la conclusión de la misma se sumaron otros dos. Para medir la valoración que tienen los sirionó de sí mismos y de otros pueblos se hicieron consultas a hombres y mujeres.

5.1. Entre la referencia más cercana y la distancia geográfica

Cuadro N° 16
Calificación a hombres y mujeres de diferentes pueblos indígenas, sobre 7

Grupo étnico	Mujeres	Hombres	Total
Sirionó	6	6	6
Carayanas	5	5	5
Trinitarios	4	5	5
Guarayos	4	5	5
Collas	4	5	4
Ignacianos	3	4	4
Chimanes	2	3	3
Chiquitanos	2	3	3
Ayoreos	1	3	2
Yuracarés	2	2	2

Fuente: Escala de Opiniones, Valores y Actitudes, 1999.

La valoración y el conocimiento que tienen los sirionó sobre hombres y mujeres de otros pueblos se manifiestan en el siguiente cuadro:

Una de las características que se observa en esta información es la alta valoración que sobre sí mismos tiene los sirionó. Destaca también el aprecio que tienen a los carayanas, que ocupan el segundo lugar en sus calificaciones, y con quienes tienen preferencia para el matrimonio y el relacionamiento. También tienen aprecio por los trinitarios, guarayos, collas e ignacianos, a quienes consideran entre los pueblos "adelantados".

Es importante aclarar que cuando se habla de los trinitarios la referencia es a la etnia trinitaria y no a los habitantes de la ciudad de Trinidad a quienes se considera, más bien, mestizos o carayanas.

Las calificaciones más bajas expresan, en general, la distancia geográfica y el desconocimiento que los sirionó tienen respecto a los pueblos chimán, chiquitano, ayoreo y yuracaré. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que la baja calificación asignada a los ayoreos responde a que éstos han sido los enemigos tradicionales de los sirionó.

En general, los sirionó no menosprecian a ningún pueblo, puesto que consideran que "*todos los hombres y mujeres son iguales para Dios*" (Escala de Opiniones, Valores y Actitudes, 1999).

También es destacable en las opiniones de los hombres sirionó la valoración que tienen de los hombres de otros pueblos, con los cuales no se sienten en competencia. Éste no es el caso de las mujeres que sí se sienten en competencia con las mujeres de otros pueblos. Esto se refleja en las bajas calificaciones que les dan.

Las ancianas son menos drásticas para calificar a las mujeres y hombres de los otros pueblos. Muestran su agrado por las mujeres de la ciudad de Trinidad y por las mujeres collas. A las primeras las admiran por la amabilidad con la que las tratan en la ciudad; a las segundas, por el trabajo que realizan. También muestran preferencia por los hombres guarayos y collas, a estos últimos los consideran muy valientes para el trabajo.

En el caso de los hombres jóvenes sirionó es interesante notar que tienen tendencia a reproducir sentimientos de rechazo a los carayanas y guardan sentimientos regionalistas con relación a los collas. Sus valoraciones se inclinan por los hombres y mujeres de su propio pueblo y por los trinitarios, con cuyas mujeres prefieren casarse. Las mujeres jóvenes sirionó tienen preferencia por los hombres carayanas, trinitarios y collas.

5.2. Preferencias matrimoniales

A través de un cuestionario semi estructurado se indagó sobre el nivel de aceptación de tienen los sirionó a otros grupos étnicos. Entre los hombres adultos existe una marcada preferencia para que sus hijos e hijas se casen entre sirionó; pero, a la vez, se confirma la tendencia a los matrimonios interétnicos con los trinitarios, carayanas, chiquitanos, ignacianos y collas, grupos a los que guardan mucho aprecio. Tienen el mismo sentimiento con relación al hijo hombre, aunque la preferencia es a que éste se case, primero, con una mujer sirionó y, después, con una ignaciana.

Por su parte, las mujeres adultas manifiestan preferencia para que sus hijas e hijos se casen con carayanas. En esta preferencia es clara la búsqueda de ascenso social. A pesar de la elevada autoestima que tienen los sirionó, las mujeres todavía sienten el peso de la discriminación, puesto que la sociedad regional beniana considera a su pueblo como uno de los más “salvajes”. A diferencia de los hombres, las mujeres adultas relegan a un tercer lugar la preferencia por el casamiento de sus hijas con hombres de su propio pueblo. En primer lugar están, como ya se dijo, los carayanas y, en segundo, los ignacianos. Para los hijos hombres prefieren a las mujeres carayana, trinitaria, ignaciana y colla. En este caso, es notable el rechazo al matrimonio con un hombre ayoreo. Esto expresa la rivalidad que existe desde tiempos remotos entre los sirionó y los ayoreos y que los mantiene distantes socialmente.

Los ancianos tienen preferencia por el matrimonio de las hijas con hombres carayanas; sin embargo, si se trata del hijo, prefieren que éste se case con una mujer sirionó. Esto podría interpretarse, dada la práctica de la uxorilocalidad, de la siguiente manera: si las hijas se casan con carayanas, la familia no deja la comunidad, los hijos del matrimonio

se socializan como sirionó y se abre la posibilidad del acceso a bienes manufacturados y al ascenso social dentro de la comunidad. Esto no ocurriría si el hijo se casa con una mujer no sirionó, pues los hijos de ese matrimonio no serían socializados plenamente como sirionó.

También se destaca el grado de aprecio que tienen los ancianos y ancianas por los collas, guarayos, chimanes e ignacianos. Sin embargo, ambos rechazan el casamiento con ayoreos por la rivalidad que tienen con este pueblo.

Tanto los hombres como las mujeres jóvenes se muestran renuentes a señalar preferencias matrimoniales interétnicas para sus hijos e hijas. Sostienen una versión "moderna" sobre el tema: los hijos son libres de elegir su pareja y son los únicos que deben decidir con quien casarse.

Pese a esto, los jóvenes opinan que las hijas mujeres deberían casarse con hombres sirionó; en segundo lugar, con trinitarios y, en tercero, con carayanas. En el caso de los hijos hombres, prefieren el matrimonio con mujeres sirionó o ignacianas. En general, están abiertos a los matrimonios con otros pueblos, pero se reitera el rechazo al casamiento de una mujer sirionó con un hombre ayoreo.

Las mujeres jóvenes, por su lado, prefieren en primer lugar que su hija se case con un hombre carayana; en su escala de preferencia después están los guarayos, chimanes e ignacianos. Las jóvenes coinciden con los jóvenes en que el hombre sirionó debe casarse con una mujer sirionó, en la preferencia siguen las trinitarias y las carayanas.

Los hombres y mujeres adultos consideran que el matrimonio entre personas de diferentes pueblos es bueno. Los jóvenes comparten este criterio, pero no así las señoritas, aunque son ellas las que mayoritariamente establecen matrimonios interétnicos.

Los sirionó manifiestan claramente su deseo de ascenso social entre los grupos étnicos cuando evidencian su preferencia por los matrimonios con no indígenas y con ignacianos, trinitarios y guarayos, pueblos mejor ubicados en la estructura colonial.

Los matrimonios más comunes son entre mujeres sirionó y

hombres no indígenas. A través de estas uniones se dan procesos de intercambio, las mujeres acceden a productos de consumo y al atractivo que representa la ciudad. Por su parte, los no sirionó, al casarse con una mujer sirionó, pueden acceder, según su especialidad, a los recursos forestales, a los campos de pastoreo o las áreas agrícolas.

A los hombres sirionó, si bien manifiestan la misma tendencia a casarse con mujeres de "afuera", no los mueve el interés por los productos de consumo, sino los cambios cada vez más acelerados en sus valores con respecto a las mujeres de su propio pueblo. Casarse con una mujer de "afuera" les da cierto *status*. Esta situación, al parecer, no es resultado de una estrategia sino más bien de procesos de intercambio entre los pueblos.

Según las historias de vida, hubo más matrimonios interétnicos en el período de concentración de la población sirionó en las haciendas ganaderas. En 1984, en Ibiato existían sólo dos hombres no sirionó casados con mujeres sirionó; mientras que en el tiempo en que se realizó esta investigación se registró un total de 15 matrimonios interétnicos. La tendencia a esta forma de matrimonio es creciente.

CAPÍTULO CUATRO

Las comunidades yuracarés de San Pablo y Tres de Mayo

Kantuta Lara Delgado

1. Aspectos demográficos y matrimonios interétnicos

1.1. Los resultados del censo de las comunidades San Pablo y Tres de Mayo

En los últimos diez años se realizaron dos censos en las comunidades San Pablo y Tres de Mayo: el censo piloto en el Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS, 1993) y el censo del programa de Diagnóstico Rural Participativo de 1996 (San Pablo, 1996). Para esta investigación, en enero de 1999, se aplicó una boleta censal para conocer el movimiento poblacional de ambas comunidades en el período de un año (enero 1998 - enero 1999). Durante la segunda campaña de campo, se realizó el seguimiento mediante el Libro de Registro Comunal que comprende de enero a agosto de 1999.

En enero de 1999, en San Pablo había 33 familias nucleares frente a 22 en Tres de Mayo. Algunos matrimonios jóvenes compartían las viviendas ya sea con los padres de la esposa o con los del esposo, los cuales son considerados parte de las familias nucleares. En San Pablo, de las 26 unidades domésticas cuatro son interétnicas; en Tres de Mayo, de 12 unidades domésticas dos son trinitarias y tres interétnicas. Actualmente, San Pablo cuenta con una población de 192 habitantes, el 47,4% son mujeres y el 52,6% hombres. Tres de Mayo tiene 103 habitantes, el 44,6 % corresponde a las mujeres y el 55,4% a los hombres.

Cuadro N° 17
San Pablo: Distribución de la población por sexo

Años	Mujeres		Hombres		Total
	N°	%	N°	%	
1993	87	51,48	82	48,52	169
1996	98	51,3	93	48,7	191
1999	89	47,4	103	52,6	192

Fuente: Elaboración propia. Censo piloto TIPNIS, 1993; DRP San Pablo, 1996; Censo comunal, 1999.

Cuadro N° 18
Tres de Mayo: Distribución de la población por sexo

Años	Mujeres		Hombres		Total
	N°	%	N°	%	
1993	31	47,7	34	52,3	65
1999	46	44,6	57	55,4	103

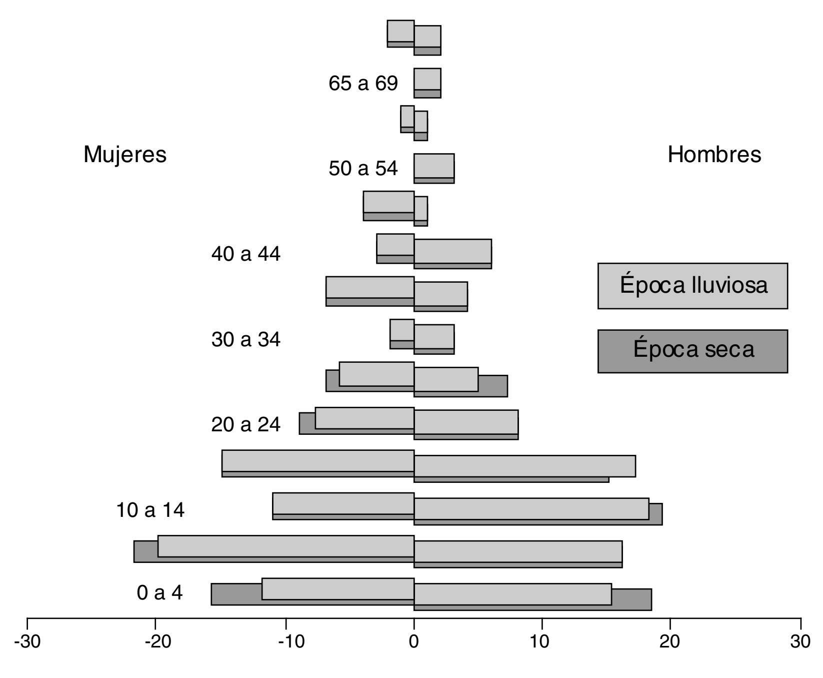
Fuente: Elaboración propia. Censo piloto TIPNIS, 1993; Censo comunal, 1999.

En ambos cuadros se muestra que la población de las comunidades se ha incrementado; sin embargo, el porcentaje de las mujeres está decreciendo. En San Pablo, pasaron del 51,48% en 1993 al 47,4% en 1999, ampliándose la diferencia entre hombres y mujeres hasta 1999 al 5,2%. En la comunidad Tres de Mayo, las mujeres pasaron del 47,7% en 1993 al 44,6% en 1999 aumentando la diferencia para 1999 entre hombres y mujeres al 10%, es decir, los hombres están por encima del 50%. Para un análisis más profundo se presentan los datos referidos a la distribución de la población según sexo y edad en el Gráfico N° 3.

En San Pablo, como se observa en el Gráfico, la población es relativamente joven (menores de 15 años: 47% mujeres y 48,5% hombres) y existen muy pocos ancianos (mayores de 54 años: menos del 1% en ambos sexos). Comparando la época seca con la lluviosa, es notable la disminución del número de mujeres, especialmente del rango 20 a 29 años. Esto mostraría que algunas mujeres se trasladan en estos períodos junto a sus hijos más pequeños.



Gráfico N° 3
Estructura de la población de San Pablo por sexo y edad, según época



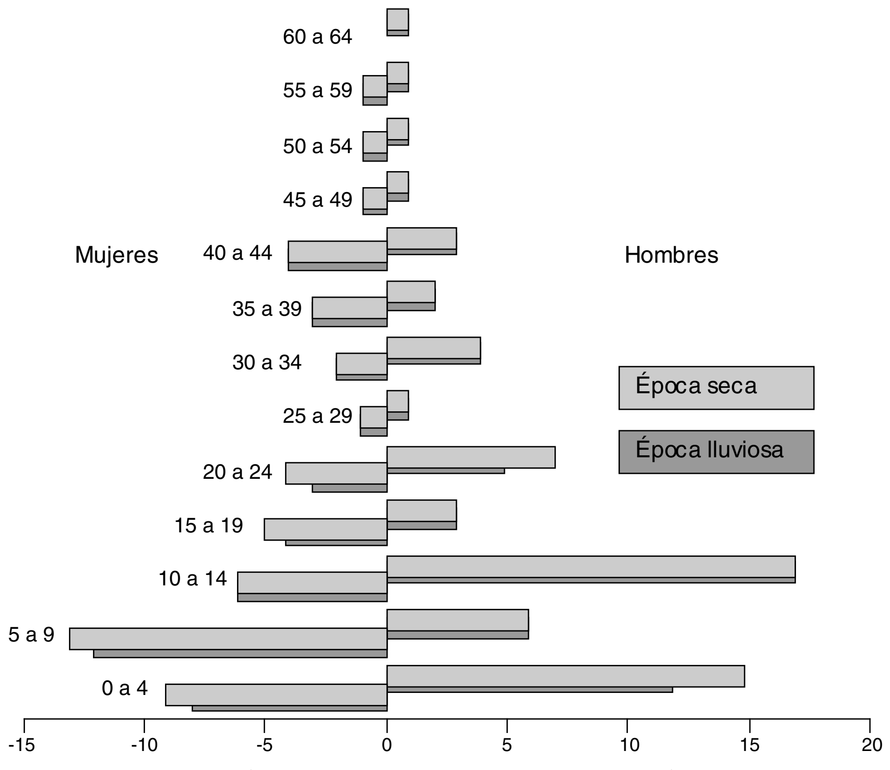
Fuente: Censo Comunal: enero 1998 - enero 1999; agosto 1999. San Pablo, 1999.

También se observa que en los rangos de 5 a 9, de 25 a 29 y de 45 a 49 años las mujeres son más que los hombres, lo que puede implicar que los niños varones emigran temporalmente acompañando a sus padres a las estancias cercanas en busca de empleo, ya que en el rango anterior de 0 a 4 años los niños son más que las niñas.

A partir de los 20 años la disminución de la población es evidente. Esto se debe, posiblemente, a las emigraciones temporales o definitivas de los jóvenes a las ciudades o a las áreas rurales; pese a ello existe cierta complementariedad entre la población masculina y femenina. A partir de los 55 y hasta los 70 años o más, sin embargo, se observa la ausencia de ancianas más que de ancianos. Este hecho llama la atención, ya que, como se puede observar a continuación, en la comunidad Tres de Mayo ocurre el mismo fenómeno.



Gráfico N° 4
Estructura de la población de Tres de Mayo por sexo y edad, según época



Fuente: Censo Comunal: enero 1998 - enero 1999; agosto 1999. Tres de Mayo, 1999.

La comunidad Tres de Mayo tienen también una población joven, el porcentaje acumulado entre 0 y 14 años para la época seca es de 53,4% y para la época de lluvias de 53,6%, la diferencia entre ambas épocas es mínima. La edad máxima es de 64 años.

El rango de 0 a 4 años es inferior al siguiente rango, esto implica que existen las mismas posibilidades que en la comunidad San Pablo. En el rango de 5 a 9 años se incrementan los niños en desmedro de las niñas; pero, además, en el rango de 10 a 14 años los niños se incrementan y se observa una amplia reducción de las niñas. Esto, posiblemente, se debe a que las niñas salen de su comunidad para

trabajar de "alzadoras" (niñeras) o para estudiar en el internado que la Iglesia Católica sostiene en Trinidad.

De los 10 años para adelante la población femenina denota una llamativa caída demográfica. En cambio, en los hombres a partir de los 15 la población se reduce a menos de la mitad respecto al rango anterior. Pero, de la misma forma que en San Pablo, se puede observar que de los 20 años para arriba la población es relativamente complementaria, no se registran ni ancianos ni ancianas.

A manera de síntesis, se puede observar que la población en ambas comunidades es relativamente joven: la edad promedio es de 19 años en San Pablo y de 17 en Tres de Mayo. La edad máxima en San Pablo es de 88 años y en Tres de Mayo de 62. En ambas comunidades, entre los rangos de 10 a 14 años, las mujeres disminuyen por lo menos en un 50% respecto al rango anterior. Los ancianos y ancianas, en ambas comunidades, viven dispersos y alejados de las comunidades. La población mayor a 65 años en San Pablo es el 3,12%; en Tres de Mayo no se tiene registrada a ninguna persona de ese rango; algunos ancianos viven solos y otros en las casas de sus diferentes hijos cambiando de residencia cada determinado tiempo. Finalmente, es posible que la causa de que las mujeres sean menos que los hombres sean las prácticas de residencia virilocal, es decir, las mujeres que se casan van a vivir a la comunidad del esposo.

1.2. Fecundidad y natalidad

En la comunidad San Pablo se registraron ocho nacimientos, de los cuales el 62,5% corresponde a niños. Esta situación explica de alguna manera que en el cuadro de distribución de sexo y edad el rango de 0 a 4 años sean más los niños que las niñas. En la comunidad Tres de Mayo se registraron dos nacimientos, un niño y una niña. Esta información, comparada a la presentada en los gráficos de distribución según sexo y edad, permite observar que la baja natalidad, entre otros elementos, explica que las bases de las pirámides sean menores respecto al rango superior.

Comparando las tasas de natalidad, se ve que San Pablo tiene una tasa mayor de natalidad (41,6 por mil) que Tres de Mayo (19,4 por mil). Es importante conocer algunos indicadores relativos a la fecundidad en ambas comunidades. El promedio de edad de la primera unión en San

Pablo es de 16,7 años, mientras que en Tres de Mayo es de 15,7 años. Sin embargo, la desviación estándar en Tres de Mayo (3,8) es más amplia que la de San Pablo (2,7); esto permite pensar que, anteriormente, los matrimonios de daban más temprano. Así, doña Rosa cuenta:

> "Sí, tenía 12 años cuando él me consiguió a mí, pelada pues, peladinga, peladinga todavía era pues. Tuve a mi María a los 14, no, a los 15 tuve a mi María, mi primera hija. Ahorita ya tiene 24 años". (San Pablo, 25 de febrero de 1999. Cassette (Cas.) N° 45. AP)

Según las historias de vida, las mujeres se unían por primera vez más jóvenes que los varones; este hecho no ha variado. Ya Von Holten habla acerca de las edades de la primera unión: "*Los matrimonios prematuros... o sea que a menudo con sólo 10 ú 11 años, casi siempre con un joven de 14 o 15*" (Von Holten [1877], 1997: 21). En la actualidad, los matrimonios jóvenes son más tardíos, el promedio para las mujeres varía entre 16 y 17 años.

Según los datos, la edad promedio del primer embarazo en ambas comunidades es de 17 años; el tiempo que transcurre entre la primera unión y el primer embarazo es de un año o menos. Antiguamente, la primera unión era más temprana y pasaban varios años, entre dos y tres, antes del primer hijo. Actualmente, las mujeres se unen a mayor edad, pero su primer hijo nace al año o antes de la unión.

El promedio de embarazos por mujer varía entre 5,1 y 5,5, por lo que el nivel de riesgo de enfermedades para las mujeres es mayor. Respecto al aborto, el promedio en ambas comunidades es de 0,4. El número de hijos nacidos muertos es mayor con el 0,2 en la comunidad San Pablo y con 0,1 en la comunidad Tres de Mayo.

La edad promedio del último embarazo es más tardía en la comunidad Tres de Mayo, con 42,5 años. Restando la edad media del primer embarazo de la edad media del último embarazo se tiene el período promedio de fecundidad. En San Pablo es de 22,38 años y en Tres de Mayo es de 25,6 años.

Cuadro N° 19
Fecundidad y natalidad según comunidad

	San Pablo		Tres de Mayo	
	N°	%	N°	%
N° de mujeres encuestadas	46		22	
N° de hijos nacidos vivos	205	100%	115	100%
N° de mujeres nacidas vivas	102	49,76	57	49,57
N° de hombres nacidos vivos	103	50,24	58	50,43
N° promedio de hijos nacidos por mujer	4,5		5,2	
N° de hijos muertos	55	26,83	34	29,57
N° de hijas muertas	25	12,20	21	18,26
N° de hijos muertos	30	14,63	13	11,30
N° promedio de hijos muertos por mujer	1,2		1,5	
N° de hijos actualmente vivos	150	73,17	81	70,43
N° de hijas actualmente vivas	73	35,61	36	31,30
N° de hijos actualmente vivos	77	37,56	45	39,13
N° promedio de hijos actualmente vivos por mujer	3,26		3,68	

Fuente: Elaboración propia. Encuesta a mujeres, 1999.

En la comunidad de San Pablo hay 205 hijos nacidos vivos de 46 mujeres mayores de 12 años encuestadas. En Tres de Mayo son 115 los hijos nacidos vivos de 22 mujeres encuestadas. En ambas comunidades nacieron vivos más hijos hombres que hijas mujeres. El promedio de nacidos vivos por mujer es mucho más elevado en la comunidad Tres de Mayo (5,2%) que en San Pablo (4,5%).

En lo que concierne al número de hijos muertos, en San Pablo es el 26,83% y en Tres de Mayo el 29,57%. Estos elevados porcentajes son una preocupación para las comunidades, ya que el acceso a la salud pública es difícil. En San Pablo la mortalidad de hijos hombres es bastante elevada: 14,63% sobre el total de hijos nacidos vivos. En Tres de Mayo, contrariamente, son las hijas las que mueren más: 18,26% sobre el total de hijos nacidos vivos. El promedio de hijos muertos por mujer no pasa de dos en ambas comunidades. La mortalidad es elevada, los hijos actualmente vivos representan el 73,17% en San Pablo y el 70,43 en Tres de Mayo; esto significa que, en ambos casos, el porcentaje de hijos e hijas muertos se acerca al 30%.

Aunque en el departamento del Beni se han realizado varias campañas de vacunación contra el tétano, los habitantes de San Pablo y Tres de

Cuadro N° 20
Mortalidad según comunidad: enero 98 - enero 99

Comunidad	Mujeres		Hombres		Total	N° hab.	TBM
	N°	%	N°	%			
San Pablo	1	25	3	75	4	192	20,8
Tres de Mayo			1	100	1	103	9,7

Fuente: Elaboración propia. Censo comunal, 1999.

1.3. Mortalidad

Según el censo, la tasa bruta de mortalidad es más elevada en San Pablo que en Tres de Mayo, y en ambas comunidades la mortalidad masculina es elevada. Las causas de muerte, según el censo, son enfermedades desconocidas. Así, las madres cuentan: "*Primero les daba fiebre; después, se ponían bien débiles; después, ya se han muerto, varios...*" (San Pablo, 2 de febrero de 1999. Diario de campo N° 1. KLD).

Según la distribución, en las dos comunidades los fallecidos están entre los cero y los cuatro años, lo que revela una elevada mortalidad infantil. Este hecho se confirma con los datos de la encuesta a

Cuadro N° 21
Distribución de hijos muertos según sexo y edad por comunidad

Edad	San Pablo				Total		Tres de Mayo				Total	
	Mujeres		Hombres				Mujeres		Hombres			
	N°	%	N°	%	N°	%	N°	%	N°	%	N°	%
0-4	17	30,9	25	45,5	42	76,4	18	52,9	11	32,4	29	86,3
5-9	4	7,3	4	7,3	8	14,6	1	2,9	1	2,9	2	5,8
10-4	2	3,6			2	3,6	1	2,9			1	2,9
15-19	2	3,6	1	1,8	3	5,4	1	2,9	1	2,9	2	5,8
Total	25	45,4	30	54,6	55	100	21	61,8	13	38,2	34	100

Fuente: Elaboración propia. Encuesta a mujeres, 1999.

Mayo coinciden en señalar que dichas campañas no llegan hasta sus comunidades.

mujeres mayores de 12 años:

En San Pablo, la mortalidad de los hombres es más elevada que la de las mujeres, a diferencia de Tres de Mayo donde la relación es inversa. Por otro lado, los datos relativos a las muertes según edad en ambas comunidades se concentran en el rango de 0 a 4 años, lo que confirma que existe un alto grado de mortalidad infantil. Otro aspecto que destaca la distribución por edad es la incidencia de muerte en el sector femenino en el rango de 10 a 14 años, ello explica de alguna manera el vacío que se presenta en la distribución según sexo y edad en ambas comunidades.

Las causas de la muerte de niños y niñas en ambas comunidades son las enfermedades diarréicas y la fiebre. En San Pablo, los niños se ven más afectados por las enfermedades diarréicas y las niñas por las fiebres y enfermedades desconocidas. La incidencia de enfermedades desconocidas es elevada debido a que las madres solamente curan los síntomas, lo cual no es suficiente. Entre las mujeres se observan dos casos de muerte por espundia (leshmaniasis). Según información de los comunarios, en ambos casos la enfermedad fue contraída en las estancias cercanas. En Tres de Mayo, la fiebre es la causa más común de muerte, seguida del pasmo (tétanos) y de las enfermedades diarréicas, estas últimas afectan más a las mujeres que a los hombres.

Cuadro N° 22
Atención a hijos muertos según comunidad

Acciones	San Pablo						Tres de Mayo					
	Mujeres		Hombres		Total		Mujeres		Hombres		Total	
	N°	%	N°	%	N°	%	N°	%	N°	%	N°	%
No hizo nada	9	16,4	10	18,2	19	34,5	15	44,1	7	20,6	22	64,7
Remedios vegetales	14	25,5	13	23,6	27	49,1	4	11,8	4	11,8	8	23,5
Sobador	1	1,8	3	5,5	4	7,3			1	2,9	1	2,9
Remedios farmacéuticos	1	1,8	1	1,8	2	3,6	1	2,9			1	2,9
Asistencia médica			2	3,6	2	3,6	1	2,9	1	2,9	2	5,9
Remedios vegetales y farmacéuticos			1	1,8	1	1,8						
Total	25	54,5	30	54,5	55	100	21	61,8	13	38,2	34	100

Fuente: Elaboración propia. Encuesta a mujeres, 1999.

El uso de remedios vegetales es común, las abuelas y los abuelos de ambas comunidades son los que conocen las plantas que sirven para curar. En San Pablo no cuentan con un sobador, por lo tanto viajan a la comunidad de Santa Clara o Loma Alta para consultar con los sobadores trinitarios. En Tres de Mayo existe una sobadora yuracaré que atiende tanto a familias trinitarias como yuracarés. El acceso a los centros de salud es dificultoso, ya que se tiene que viajar de dos a tres días para llegar a Trinidad. Sin embargo, para casos leves, ambas comunidades cuentan con promotores de salud capacitados por el Equipo de la Pastoral Rural (Eparu),[27] los que venden remedios adquiridos por la Iglesia.

Según el cuadro anterior, la respuesta "No hizo nada" es elevada en ambas comunidades. Los comunarios informan que las enfermedades son desconocidas, lo cual lleva a muertes violentas, impidiendo que los padres puedan tomar acciones para evitarlas. En San Pablo, se actúo para evitar la muerte de los hombres en más oportunidades que para evitar la muerte de las mujeres. Esto indica que, quizás, se realizan mayores esfuerzos a favor de los niños que de las niñas.

1.4. Inmigración

Cuadro N° 23
Inmigrantes definitivos según sexo por comunidad, enero 1999

Comunidad	Mujeres		Hombres		Total
	N°	%	N°	%	
San Pablo	4	57	3	43	7
Tres de Mayo	2	50	2	50	4

Fuente: Elaboración propia. Censo comunal, 1999.

enero y agosto de 1999, fueron más hombres (57%) que mujeres (43%). El inicio de las clases escolares, generalmente en marzo, es el motivo por el que retornan las familias que tienen hijos e hijas en edad escolar. Como se ha observado, en el caso de Tres de Mayo los niños trinitarios

[27] El Equipo de la Pastoral Rural capacita y provee de medicinas a los promotores de salud, que son comunarios.

Según los datos del censo, en San Pablo los inmigrantes definitivos son los integrantes de las familias que regresan a vivir a la comunidad después de varios años de ausencia: "*La familia se iba con todo; ahora, los que han vuelto lo han hecho después de varios años*" (San Pablo, 20 de febrero de 1999. Cas. N° 47. MC). Entre enero de 1998 y enero de 1999, llegaron siete personas; y, entre enero y agosto de 1999, regresó una familia. En Tres de Mayo, entre enero de 1998 y enero de 1999 retornaron cuatro niños y niñas trinitarios traídos por sus padres para que ingresen a la escuela; estos niños viven en la casa de una familia yuracaré. Entre enero y agosto de 1999, los inmigrantes definitivos sumaron siete, integrantes de una familia joven que retornaba a la comunidad.

A San Pablo inmigraron más mujeres (57%) que hombres (43%). Entre enero y agosto de 1999, esta relación se invierte: 43% de mujeres y 57% de hombres. En Tres de Mayo, entre enero de 1998 y enero de 1999, hombres y mujeres inmigraron en porcentajes equilibrados; pero, entre

Cuadro N° 24
Emigrantes definitivos según comunidad, enero de 1999

Comunidad	Mujeres		Hombres		Total
	N°	%	N°	%	
San Pablo	2	66,7	1	33,3	3
Tres de Mayo	2	40	3	60	5

Fuente: Elaboración propia. Censo comunal, 1999.

se alojan durante el período escolar en casas de familias yuracarés.

1.5. Emigración

San Pablo es una comunidad consolidada donde no se registran desde el primer censo de 1993 caídas demográficas. En cambio, la comunidad Tres de Mayo está en una etapa de nucleamiento y, por esta característica, la emigración definitiva no es continua. Este dato se refuerza por el hecho de que las inmigraciones definitivas, en ambas comunidades, son más que las emigraciones definitivas.

En las dos comunidades la edad de los emigrantes se concentra en dos rangos, entre 0 a 10 años y entre 19 a 24 años. Esta distribución indica que se trata de familias jóvenes que emigran con sus hijos. Los gráficos N° 3 y N° 4, que representan la distribución de la población por sexo y edad, explican de alguna manera el vacío que se observa principalmente en los rangos de 15 a 19 y de 0 a 4 años. Las causas están relacionadas con el trabajo de las mujeres como niñeras en Trinidad, y con los estudios de los varones para continuar el bachillerato, aunque por cuestiones de trabajo no siempre lo logran.

Respecto a la emigración temporal, de la comunidad San Pablo, entre enero de 1998 y enero de 1999, salieron temporalmente más hombres que mujeres; pero esta relación se invierte en el período que va de enero a agosto de 1999. En Tres de Mayo, en enero de 1999, la emigración fue equilibrada, pero para agosto del mismo año emigraron más mujeres que hombres. Comparativamente, la emigración temporal es más elevada en San Pablo que en Tres de Mayo. Las causas de la emigración, tanto para hombres como para mujeres, es el trabajo en las estancias; en las vacaciones escolares, familias íntegras se ausentan de la comunidad; otra causa de las ausencias temporales son los cursos de capacitación auspiciado por Eparu, así, en 1999, tres mujeres jóvenes de San Pablo y dos de Tres de Mayo se ausentaron de sus comunidades por aproximadamente ocho meses.

Según la encuesta a mujeres, los lugares de emigración de los

Cuadro N° 25
San Pablo: Porcentajes de emigración de hijos según área y sexo

Área	Lugar inicial			Lugar actual		
	Mujeres	Hombres	Total	Mujeres	Hombres	Total
Árera rural	21,5	35,7	57,2	21,5	32,1	53,6
Área urbana	17,8	17,8	35,6	21,4	21,4	42,8
Sin información	3,6	3,6	7,2		3,6	3,6
Total	42,9	57,1	100	42,9	57,1	100

Fuente: Elaboración propia. Encuesta a mujeres, 1999.

Los principales lugares donde actualmente viven los hijos y las hijas emigrantes son Trinidad, San Borja, Santa Cruz y La Paz. Sólo en el 3,6% de los casos no se conoce el lugar actual de residencia.

hijos e hijas son los siguientes:

El 57,2 % de los hijos e hijas de San Pablo salieron por primera vez de su comunidad al área rural, los lugares más importantes fueron el Chapare, Sécure y varias estancias cercanas. El 35,6% salió al área urbana, principalmente a Trinidad. Del restante 7,2% se desconoce o se no recuerda el lugar. Comparando el primer lugar al que salieron con el lugar actual donde viven, se establece que la emigración al área rural ha disminuido al 53,6%, y al área urbana ha aumentado al 42,8%.

Cuadro N° 26
Tres de Mayo: Porcentajes de emigración de hijos según área y sexo

Área	Lugar inicial			Lugar actual		
	Mujeres	Hombres	Total	Mujeres	Hombres	Total
Árera rural	50	10	60	50	10	60
Área urbana	20	20	40	20	20	40
Total	70	30	100	70	30	100

Fuente: Elaboración propia. Encuesta a mujeres, 1999.

En la comunidad Tres de Mayo, el 60% de los hijos e hijas que salieron por primera lo hicieron al área rural, especialmente al Chapare y a la comunidad de Asunta. El 40% salió al área urbana, exclusivamente a Trinidad.

En ambas comunidades se observa que las mujeres que salen lo hacen acompañando a sus esposos, que en muchos de los casos no necesariamente son de la misma comunidad. Por ejemplo, en San Pablo, varias mujeres se casaron con trinitarios que se "las llevaron" a sus comunidades. Estas mujeres no retornaron a vivir a su comunidad, pero visitan constantemente a sus familias.

1.6. Normas y prácticas relativas al control demográfico

Los asentamientos yuracarés fueron dispersos y aún hoy, en una mínima proporción, continúan en esta situación. Históricamente se conoce que, después de la cosecha del tembe, del que se hace la chicha, los yuracarés empezaban a buscar otro lugar donde vivir. Esta práctica de migraciones periódicas se mantiene de alguna manera dentro de

las comunidades actuales. Los matrimonios jóvenes son los que practican la migración con mayor frecuencia, salen de su comunidad para instalarse en otra o en la zona de colonización, pero después de cierto tiempo retornan a su comunidad. A una profesora de la comunidad se le preguntó por qué la destinaron a otro lado. Ella respondió:

> "Porque las familias se fueron a vivir a otros lugares. Un poco se fue al Chapare, otro poco acá arriba, a Puerto San Francisco, a Sécure, así se salieron. No sé qué sería, pero se salieron. Entonces, ya no había alumnos". (San Pablo, 20 de febrero de 1999. Cas. N° 47. MC)

Cuando estas familias retornaron a la comunidad, otras ya habían salido y otras más se alistaban para hacerlo. Estos movimientos poblacionales son parte de las prácticas del control demográfico. Antes, los asentamientos se basaban en familias extensas pero con menor cantidad de población. La organización del espacio en San Pablo muestra un poco esto: cada familia extensa vive alejada de la otra.

2. Recursos naturales y situación de los géneros en los procesos económicos

2.1. Los recursos naturales disponibles

Según la *Sistematización de los conocimientos indígenas, evaluación del monitoreo de uso de fauna y flora en San Pablo* de Gonzáles (1996) y los estudios de Bergeron *et.al.* (1996), en la comunidad de San Pablo se distinguen las siguientes zonas de vida: monte alto, monte bajo, pampa y lagunas. Coincidentemente, en el mapeo de recursos que realizaron los comunarios para esta investigación distinguieron 17 unidades de uso, de las cuales siete son lomas artificiales precolombinas dedicadas a la agricultura, que incluyen chacos (unidades agrícolas actuales) y barbechos (unidades agrícolas con más de tres años); tres unidades fueron identificadas como monte alto, utilizadas principalmente para la caza y la recolección; cinco unidades fueron identificadas como pampas o sabanas, que se usan para el pastoreo de ganado vacuno y la caza; también fueron identificadas lagunas.

Con relación a la comunidad Tres de Mayo, no existen trabajos específicos anteriores sobre los recursos naturales. El mapeo comunal realizado para esta investigación identificó siete unidades de uso, de las cuales tres son reconocidas como pampas ocupadas como lugares de pastoreo; tres unidades son identificadas como monte, donde se realiza recolección y cacería; también se identificó una unidad agrícola que engloba los chacos y barbechos de las familias de la comunidad.

Las unidades de vegetación que los comunarios de San Pablo reconocen como monte alto probablemente sean bosques ribereños de cursos antiguos cuya "*fisonomía se asemeja a la de bosque alto no inundado o raramente inundado de la llanura*" (Ribera, 1992: 91). En un monte alto y a orillas de una laguna de aguas negras (antiguo curso del río Isiboro) se encuentra San Pablo. Los montes altos son aprovechados para la agricultura; una gran parte de la comunidad colinda con la sabana donde algunas familias crían ganado; estas sabanas son compartidas con estancias ganaderas con las cuales los comunarios mantienen relaciones frecuentes. Las islas de bosque dentro de la sabana están dominadas por las palmas, entre las que se destacan los chontales, además de abundantes lianas y bejucos (*Ibid.*).

El área de dominio de la comunidad Tres de Mayo se extiende en la zona de bosque alto que, siguiendo el curso de los río Plantota y Tayota llega hasta el subandino. Esta área está libre del efecto de la inundación estacional (*Ibid.*: 82). La comunidad también cuenta con sabanas que se ubican en la ribera opuesta del asentamiento, detrás del bosque de galería del río Sécure, aptas para la ganadería. En los bosques altos no inundables existen especies de palmas pequeñas, como la jipijapa y la jatata; asimismo, son comunes los arbustos de diferentes especies a las encontradas en San Pablo (*Ibid.*: 81).

Las lagunas que rodean a las comunidades San Pablo y Tres de Mayo son de aguas negras que se originan en los yomomales, muchas de ellas fueron cursos de ríos viejos, "*probablemente todos constituyan cursos antiguos y sean producto de la dinámica erosional holocénica reciente de los ríos de agua blanca que drenan el área*" (*Ibid.*: 80). Las tierras que rodean los cursos de aguas negras contienen materia orgánica; éstas, como explica Moran (1993), permiten el cultivo de plantas adaptadas a la alta acidez y a la alta saturación de aluminio, entre éstas, la yuca y la gualuza.

Tanto en las lagunas como en los ríos se ha identificado una amplia variedad de peces, cuyo consumo varía según la época del año, seca o lluviosa. Entre los peces más consumidos están: sábalo (*prochilodus nigricans*), pacú (*colossoma macropomun*), palometa (*serrasalmus spp*), sururbí (*psudoplatystoma fasciatum*), bagre (*pimelodella sp*), pacupeba (*hoplosternum spp*) y tambaqui (*callophysus macropterus*). Es importante aclarar que los animales tienen sus ciclos reproductivos, es decir, no en cualquier época los comunarios pescan o cazan. Sin embargo, en la actualidad se rompen ciertas reglas por la escasez de animales.

2.2. Uso, acceso y control de los recursos

Durante la inundación de 1992, la comunidad San Pablo perdió cerca del 70% de su producción. Desde entonces, los comunarios prefieren chaquear en las lomas (alturas) que están a salvo de las inundaciones. Sin embargo, en los últimos años retomaron los lugares antiguos de chaqueo. En San Pablo se identifican ocho áreas agrícolas, que incluyen antiguos y nuevos barbechos. Respecto a la ubicación de los chacos, las áreas de los hijos y las hijas, generalmente, están concentradas en torno al chaco del padre. Cuando los hijos se casan, el padre les asigna un lugar para que inicien un nuevo chaco o les cede una parte del suyo, reflejando de esta manera la organización de la familia extensa.

En la comunidad Tres de Mayo se ha identificado sólo un área agrícola donde están todos los chacos de las familias. En esta comunidad las casas están más dispersas que en San Pablo. Varias familias tienen sus viviendas en los chacos, respondiendo a un patrón común entre los yuracarés al que, por el contrario, no se ajusta totalmente la comunidad San Pablo. En Tres de Mayo, como en San Pablo, los chacos de los hijos y las hijas se ubican cerca del chaco del padre.

La herencia de la tierra se basa en los chacos y barbechos porque no existe propiedad individual de tierras. Si el padre (consultando con la madre) desea dejar herencia a los hijos (más que a las hijas) cuando éstos se casan o son mayores, les "entrega" barbechos nuevos y lugares de chaqueo. También se da el caso de la división de un chaco grande. Generalmente, las hijas no reciben este tipo de herencia, porque

cuando se casan pasan a formar parte de la familia del marido (Ver también: Paz, 1991; Vargas, 1994). Si la mujer queda viuda, el chaco pasa a pertenecerle a ella y a sus hijos.

En San Pablo, y en menor medida en Tres de Mayo, los barbechos donde se planta chocolatales y mara son reconocidos incluso después de muchos años. Los chocolatales son cosechados por la familia que recibió el barbecho en herencia, pero los demás árboles frutales pueden ser cosechados por otras familias. En muchos casos, la propiedad del barbecho se ha reducido al número de plantas de chocolate y mara que existen en él.

Los instrumentos de trabajo para la agricultura son el machete, el hacha, la pala y el cuchillo. Si el padre muere, las herramientas pasan a sus hijos e hijas. En los casos en los que la viuda se queda a cargo de la familia, las herramientas se quedan con ella. Si la viuda decide vivir sola, también se queda con las herramientas o con parte de ellas; pero si decide vivir con la familia de alguno de sus hijos o hijas, las herramientas pasan a esa familia. En estos casos suelen haber conflictos entre los hermanos.

El ingreso de nuevas familias a las comunidades depende de sus relaciones de parentesco. Si una familia yuracaré, de otra etnia o de matrimonio interétnico sin relaciones de parentesco quiere vivir en la comunidad debe pedir permiso a las autoridades. La solicitud se considera en una reunión comunal. Generalmente, se decide aceptar a la nueva familia y, además, se la apoya en forma rotatoria con yuca y plátano hasta que su chaco entre en producción.

Las familias nuevas que tienen relaciones de parentesco en la comunidad llegan a la vivienda de sus familiares y visitan a las demás viviendas anunciando su llegada. Posteriormente, en una reunión comunal, manifiestan su deseo de pertenecer a la comunidad. Los familiares más cercanos dejan que cosechen yuca y plátano en sus chacos por un tiempo, hasta que su propio chaco entre en producción. Construyen su vivienda y ubican su chaco cerca de sus familiares. Las nuevas familias deben cumplir las obligaciones comunales, ya sea en el trabajo o en otras actividades.

A los lugares de caza, pesca y recolección pueden acceder personas de las diferentes comunidades. Sin embargo, en San Pablo cuando personas de otras comunidades, yuracarés o trinitarios, usan sus espacios "reconocidos" se espera que anuncien su ingreso. Esto muestra que existe cierto reconocimiento del dominio que la comunidad tiene sobre algunas áreas. Así, don Néstor dice:

> "Entra nomás a sacar el que necesite, porque no está destruyendo, está sacando, digamos, pa' su alimentación. No, no es necesario que pida permiso, entra no más, avisa porque uno está mirando cuánto va a sacar, ¿ no? Lo lleva nomás a su casa, si hay suerte saca pue'; si no hay suerte, no". (San Pablo, 18 de julio de 1999. Cas. N° 50. LF)

Para la caza se utiliza la flecha y el rifle o "salón". Estas armas están bajo la responsabilidad del padre. El salón sólo es utilizado por los hombres adultos y los jóvenes; en cambio, las flechas son de uso común en la familia. El padre fabrica arcos y flechas de juguete para que los niños practiquen la caza con animales menores como jausis (lagartijas) y pájaros. Con relación a la pesca, el anzuelo y las flechas son de uso común en la familia nuclear, las cañas de pesca son fabricadas por los hombres y los hijos menores tienen sus propias cañas. Las mujeres adultas, jóvenes y niñas usan en calidad de préstamo las cañas de pesca del padre.

Como se señaló anteriormente, en San Pablo las estancias se encuentran más próximas a la comunidad que en Tres de Mayo y, por ello, son más frecuentes las relaciones con las familias no indígenas, los carayanas, entre las que se destacan las familias de ganaderos Zelada, Ovando, Montenegro y Justiniano. La comunidad tiene de 30 a 40 cabezas de ganado obtenidas mediante la modalidad de "al partido" con los ganaderos mencionados. Esta modalidad consiste en que los propietarios estancieros entregan a la comunidad una determinada cantidad de ganado por cinco años; al finalizar este tiempo, se dividen en partes iguales los animales nacidos. Para cuidar este ganado, la comunidad designó a una familia responsable que, además de cumplir esta función, cuida su propio ganado. Los hijos jóvenes de las demás familias de la comunidad ayudan en el trabajo y, generalmente, reciben como beneficio la leche de las vacas.

Los hatos ganaderos familiares en San Pablo son adquiridos de diferentes maneras. Por ejemplo, se puede “sacar” una vaquilla de la estancia a través de un trato con los dueños. El animal se paga ya sea con trabajo o con algunos productos del chaco, como el maíz y el arroz.

Si una familia necesita usar los pastos, no es necesario “pedir permiso” ya que todos los comunarios son “propietarios” (Tres de Mayo, 23 de julio de 1999. Cas. 51. RA). Pero las familias nuevas deben hacerlo. Por ejemplo, en Tres de Mayo una familia trinitaria solicitó permiso para instalarse y criar su ganado en predios de la comunidad, el pedido fue aceptado. En la economía de la comunidad la cría de ganado es una práctica nueva; anteriormente, los campos de pastoreo que colindan con las comunidades no eran utilizados por los comunarios sino por estancieros no indígenas.

Otro recurso importante de San Pablo son las plantaciones de chocolate, propiedad de cada familia y, en algunos casos, heredadas de los padres. Las plantaciones varían entre tres y siete hectáreas. Existen chocolatales que abarcan aproximadamente 35 hectáreas, estas plantaciones pertenecen a la familia Zelada, con la que algunas familias tienen tratos bajo la modalidad de “al partido”. Cuando llega la época de cosecha (diciembre, enero y febrero) trabaja toda la familia. Una vez cosechado el fruto se deja chorrear el líquido que se usa como vinagre y luego se lo tiende a secar al sol. La mitad de la pepita de cacao es entregada al propietario de la plantación. El chocolate es el producto más importante de la economía monetaria de cada familia. Desde su fundación, San Pablo se ha caracterizado por sus plantaciones de chocolate y café, que fueron impulsadas por Víctor Zelada. Actualmente, las familias sólo producen chocolate que venden en pepita, la pasta la elaboran exclusivamente para el consumo familiar.

2.3. Caracterización de las economías comunales y familiares

La caza es una de las actividades de subsistencia más importantes en el calendario anual de las dos comunidades. Se caza todo el año; sin embargo, las mujeres de la comunidad Tres de Mayo opinan que ésta no es una actividad intensa; en cambio, para los hombres es intensa durante los meses de enero, febrero y marzo. En San Pablo, tanto hombres como

mujeres asumen que es una actividad anual intensa. Un aspecto importante es que la cacería se organiza en función del ciclo de los animales y no por épocas (tiempo seco o lluvioso). Por ejemplo, la mejor época para cazar monos es entre marzo y abril (San Pablo, 5 de julio de 1999. Diario de campo N° 2. KLD). Por último, también es importante notar que en los últimos años escasean los animales; al parecer, esto conduce a que ya no se respeten como antes sus ciclos.

Si bien el hombre es el responsable de la cacería y de enseñar esta actividad a los hijos varones, las mujeres salen también de caza "acompañando" a sus esposos. En épocas de escasez de animales en los montes cercanos al asentamiento o en la temporada de algún animal que vive en un determinado hábitat se realizan cacerías que abarcan varios días e, incluso, semanas. En estas salidas participa toda la familia o varias familias nucleares y, algunas veces, familias de parientes de otras comunidades son también invitadas a participar en la cacería.

Pese a que el rifle reemplaza cada vez más a las flechas, existe una diversidad de éstas, específicas para las diferentes especies (Ver también: Ribera, 1992: 37-41; Paz, 1991; Gonzáles, 1996). Los cazadores salen con uno o dos tipos de flecha, según el animal que buscan. La carne de los animales cazados, generalmente es transformada en charque. El cuero, dependiendo del animal, se destina a diversos usos: asientos, basureros o lazos para el ganado (huasca). Otras partes del animal son utilizadas para la elaboración de aceites medicinales, en tanto que las plumas de las aves son utilizadas para la fabricación de flechas. Cuando el animal es grande, como un ciervo, una urina o un huaso, los hombres se encargan de pelarlo, limpiarlo y charquearlo; pero si son animales pequeños, las mujeres lo limpian y los hombres sólo se ocupan de charquearlo.

La pesca es una actividad diaria. Para los hombres de Tres de Mayo no es intensa, pero para las mujeres lo es entre mayo y septiembre. En San Pablo, en enero y febrero pescan los hombres; y en mayo, junio y julio, sobre todo las mujeres, los niños y las niñas. La diferencia se debe a que en la época lluviosa se pescan más especies grandes, como el pacú, el sábalo y el surubí; en cambio, en la época seca se pescan palometas, tambaquí, y otras especies pequeñas. Aunque en esta actividad participan tanto las mujeres como los niños y niñas, la

responsabilidad recae en los hombres. Se hacen salidas de pesca que pueden durar varios días. En San Pablo, se pesca en lagunas y ríos como el Isiboro, el Chimimita, el Chajmota y el Ichoa; en Tres de Mayo, en los ríos Sécure, Plantota y Tayota y en la laguna Bolivia. Todos utilizan el anzuelo, pero los hombres también pescan determinadas especies con arco y flecha. En algunos casos se utiliza el barbasco.

Desde la inundación de 1992, los comunarios perciben que los animales de caza y pesca han disminuido de manera notable. También existe la preocupación por el aumento de pescadores comerciales que se acercan cada vez más a los lugares de pesca de las comunidades (San Pablo, 8 de julio de 1999. Diario de campo N° 2. LM). Una consecuencia de esto es que los peces ya no arriban para desovar y, por lo tanto, su ciclo y su tamaño están variando.

La cacería es, también, cada vez es más difícil. Los comunarios tienen que desplazarse a lugares más lejanos. En Tres de Mayo, opinan que la causa de que los animales hayan huido a la serranía es, posiblemente, el ruido que provocan las maquinarias (motosierras y tractores) de los madereros.

Según el calendario de actividades, la recolección se practica a lo largo de todo el año. Hombres y mujeres de las dos comunidades opinan que no es una actividad intensa. En la recolección participa toda la familia, pero la responsabilidad, dependiendo del tipo de producto y de la época, recae o en los hombres o en las mujeres. Entre los productos se destacan los frutos, como el coquino, el coquinillo, el achachairú, el ocoró, la tarumá, el pacay, el pichintiri, el isiri, y el tembe.

La extracción de recursos para la construcción de las viviendas es responsabilidad del hombre, pero participa toda la familia. En la recolección de productos para la elaboración de artesanías participan tanto hombres como mujeres. La recolección de huevos de peta y de garzas está bajo la responsabilidad de los hombres. El aprovisionamiento de la leña y su trozado está a cargo de las mujeres.

Culturalmente, los yuracaré, como otras etnias de la Amazonía, no son agricultores (Moran, 1993), pero practican la agricultura de roza, tumba y quema que permite la reposición cíclica de nutrientes

del suelo. En San Pablo y en Tres de Mayo, las zonas de cultivo están ubicadas en lomas artificiales o en filones de bosque alto. Según el mapeo comunal, los chacos y los barbechos varían entre dos tareas (0,2 de hectárea) y 15 tareas (una hectárea y media). El sistema es de "cultivos asociados" (Alvarado, 1996; Paz, 1991; Vargas, 1994; Huanca, 1995), que consiste en sembrar diferentes productos, como yuca, plátano, arroz y maíz, y diferentes frutas. Según la antigüedad del chaco, también se siembra papa cusire, gualuza, camote, algodón y frejol. Un chaco dura entre cuatro y seis años (*Ibid.*).

El chaqueo se realiza en la época seca, de junio a septiembre, bajo la responsabilidad del hombre. En estos meses, el trabajo es intenso para toda la familia; durante el resto del año, las mujeres adultas y jóvenes son las que dedican más tiempo a esta actividad.

En la roza y tumba, generalmente, se usa el hacha y el machete. Una familia en San Pablo y otra en Tres de Mayo utilizan motosierra, instrumento que sólo comparten con los miembros de la familia extensa. Para carpir se usa la pala; y para el basureo, que generalmente lo realizan las mujeres adultas y jóvenes, rastrillos o palas. En la cosecha se usan ganchos y cuchillos. Hasta no hace mucho, para la siembra se usaba el punzón, actualmente se usa la sembradora.

Los productos básicos que se cultivan son la yuca, el plátano, el maíz y el arroz. En la economía de Tres de Mayo, los cítricos, como la naranja y la toronja, tienen una marcada importancia. En San Pablo, el chocolate es el producto más importante.

La yuca y el plátano se cosechan cada tres días o semanalmente. Las mujeres adultas y las jóvenes son las responsables de esta tarea. En cambio, en la cosecha del arroz, del maíz y del chocolate participa toda la familia nuclear; en muchos casos los hermanos se ayudan entre sí.

Las frutas, como la papaya, la piña, el guineo, la sandia y la palta, son productos de consumo y también alimento para los animales, especialmente para los chanchos. Su cosecha, generalmente, está a cargo de los niños, las niñas y los jóvenes. Otros productos para el consumo familiar son la papa, la gualuza, el camote, la caña y la ajipa.

Las mujeres se ocupan de transformar la yuca en chivé y en chicha. Entre el 40 y el 70% del total de la producción se destina a la elaboración de estos productos. La chicha de yuca ha reemplazado en cierta medida a la chicha tradicional de tembe. Las mujeres también se ocupan de transformar el plátano en payuje[28] y en chuño.[29] Se estima que, dependiendo del tamaño de la familia nuclear, a este fin se destina entre el 20 y el 60% de la producción.

Los hombres son los responsables del destino del arroz, del maíz y del chocolate, que son los productos relacionados con la esfera del mercado. Entre el 30 y el 70% de la producción del maíz y arroz se intercambia en estancias o se vende. Entre el 90 y 100% del chocolate tiene como destino el mercado de Trinidad. Esta división del trabajo muestra que los hombres tienen mayor contacto con otros grupos étnicos y con el área urbana.

Según los flujos de productos aplicados en esta investigación,

Cuadro N° 27
San Pablo y Tres de Mayo: Destino de los principales productos

Producto	Cantidad anual producida	Unidad	% Consumo familiar	% Consumo animales	% Elaboración subproductos	% Intercambio
Yuca	50 - 300	Arroba	40	20 - 30	40 - 70	
Plátano	200 - 700	Cabeza	20 - 50	10	20 - 60	10 - 50
Maíz	30 - 100	Arroba	30	5 - 10	30 - 50	40 - 70
Arroz	60 - 100	Arroba	50 - 70	5	10	30 - 50
Chocolate[30]	40 - 60	Arroba	5		5	90 - 100
Naranja[31]	1.000 - 15.000	Unidad	10 - 20	10		40 - 60

Fuente: Elaboración propia con base en flujos de productos.

---

[28] Payuje es el plátano maduro cocido y aplastado. Mezclado con agua se lo bebe como refresco. Frecuentemente, se lo mezcla con la chicha de yuca por su sabor dulce y porque agiliza el proceso de fermentación.

[29] Chuño es el plátano verde pelado, picado en rodajas, secado al sol y molido como harina. Generalmente, es alimento para los lactantes.

[30] Solamente en la comunidad San Pablo.

[31] En la comunidad Tres de Mayo.

los productos del chaco son distribuidos de la siguiente manera:

Los animales domésticos, como las gallinas y los patos, son una parte importante de la economía de las familias; un 50% de ellos está destinado al mercado. Por ello, entre el 5 y el 10% de la producción de arroz y maíz se destina a su alimentación. Los chanchos son, sin embargo, los animales de mayor importancia. Entre el 10 y 30% de la producción de yuca y de plátano se usa para su alimentación. Cerca del 60% de los chanchos son vendidos en las estancias cercanas, en los mercados de Trinidad o a personas de otras comunidades.

Otra de las formas de ingreso de las familias es el trabajo temporal. Los hombres se emplean en las estancias y, en el caso de San Pablo, también en las zonas de colonización de Puerto Villaroel y Puerto San Francisco, donde suelen permanecer de dos a tres meses al año.

2.4. Caracterización de los sistemas de intercambio

En San Pablo, el chocolate se produce enteramente para la venta. Con los ingresos obtenidos, según el orden de importancia manifestado por las mujeres, se compran víveres, ropa y útiles escolares. Los hombres, por su parte, dan prioridad a la compra de víveres, balas, pilas y ropa. El hombre es el que decide sobre la venta del producto y el destino del dinero.

En Tres de Mayo, según las mujeres, los productos más comercializables son, en orden de importancia, el arroz, la naranja y la yuca. Según los hombres, el arroz y la naranja tienen el mismo nivel de importancia. La naranja es el único producto destinado a la venta en el mercado de Trinidad. El hombre es el que decide sobre el producto y el dinero que resulta de su venta. El arroz y la yuca se intercambian en estancias, en la tienda de la comunidad de Puerto San Lorenzo y con los vecinos.

Se entiende por trueque el intercambio de un producto por otro, el valor de cada producto se basa en los precios del mercado. En las dos comunidades el trueque se realiza principalmente en las estancias cercanas. La yuca tiene un costo de cuatro a seis Bs. la arroba, el precio del chivé varía entre 40 y 60 Bs. la arroba y la cabeza de plátano verde

varía entre cuatro y seis Bs. Estos productos se intercambian por combustible (kerosén, diesel), sal, azúcar, queso y charque. Las familias acuden a las estancias para intercambiar productos, pero muchas veces son los estancieros los que van a las comunidades.

En San Pablo, la tienda comunal es un centro pequeño de abastecimiento, a cargo de las mujeres, donde se puede comprar productos manufacturados, como balas, pilas y azúcar, o intercambiarlos por productos como chocolate, maíz y animales domésticos. Los productos, posteriormente, son vendidos en Trinidad para reabastecer a la tienda. A pesar de que la tienda está a cargo de las mujeres, generalmente son los hombres los que venden y compran los productos en Trinidad. A la tienda acceden no sólo los miembros de la comunidad San Pablo sino también los de las comunidades aledañas, ya sean trinitarios o yuracarés.

Los habitantes de Tres de Mayo intercambian en la comunidad de Puerto San Lorenzo, de población mayoritariamente trinitaria, tanto con las familias de la comunidad como en la tienda comunal. Plátano, yuca y algunos frutos se cambian por pilas, balas, azúcar, manteca y harina.

En las familias yuracarés, según las observaciones, la noción de trueque está ausente. No es común que intercambien un producto por otro sobre la base de la cantidad o el costo. Lo que sí existe es la invitación a los familiares, especialmente a los del esposo, a compartir carne de monte, frutas o chicha. La expectativa de la invitación no es la devolución del producto invitado, sino la retribución con otra invitación. En San Pablo, para las mujeres el producto más importante que circula en la esfera de la reciprocidad es la carne de monte; para los hombres, en cambio, la chicha y la carne de monte tienen la misma importancia. En Tres de Mayo, las mujeres coinciden con los hombres de San Pablo, pero para las mujeres la chicha es el producto más importante en la reciprocidad.

La circulación de productos está ligada a la relación de parentesco. El 50% o más de la carne de monte y del pescado se destina a la familia del esposo. Esto se conoce como "invitar a los parientes", una acción en la que no sólo cuenta la familia extensa sino también, aunque con menor frecuencia, los compadres y las mujeres solas. La retribución no está normada por cantidades; si una familia no de-

vuelve una invitación no se le reclama la cantidad que recibió sino el hecho de no "acordarse que deben invitar". Así, la invitación genera una red de obligaciones. La chicha circula tanto en la familia como en la comunidad, permitiendo la relación entre las familias extensas. También canaliza las relaciones personales dentro del grupo étnico o fuera de él. En este caso, quien decide sobre el uso de la chicha es el hombre, pero tanto él como la mujer invitan chicha a las visitas o a los invitados en las fiestas.

2.5. División del trabajo

Para conocer las actividades que realizan a diario las familias de las comunidades del estudio se elaboraron los Registros de Actividades Diarias. En San Pablo lo hicieron las mujeres de diez familias, ocho yuracarés y dos interétnicas, durante dos semanas, una en la época seca y otra en la lluviosa. En Tres de Mayo se hicieron Registros de cinco familias, tres yuracarés y dos trinitarias; tres fueron elaborados por mujeres y dos por hombres.

Los Registros permiten saber que las mujeres de todas las etapas vitales dedican menos tiempo que los hombres al descanso. En la época de lluvias el tiempo de descanso es mayor que en la época seca, porque las personas permanecen más tiempo en sus viviendas.

En las dos comunidades se observa que las actividades a las que las mujeres dedican más tiempo son: cocinar, lavar el servicio, atender la mesa, proveer leña, cuidar a los niños, asear la vivienda y hacer chicha. Las niñas participan en estas tareas ayudando a sus madres o a sus hermanas mayores. Las actividades a las que los hombres dedican más tiempo son: conseguir alimentos, hacer arreglos domésticos (cercos, techos, carpir el patio), atender la radio, elaborar artesanías (flechas, canastos, sombreros), pescar, trabajar madera (tacú, manijas, gavetas) y cazar, actividad a la que dedican más tiempo que a la pesca. Los niños y los jóvenes colaboran a sus padres en estas tareas. Niños y niñas participan en la recolección, aunque existe cierta especificidad en el trabajo: los niños son los que, mayormente, suben a los árboles y las niñas recogen del suelo los frutos caídos.

El trabajo en el chaco es el más participativo. Los niños y las niñas

ayudan en el conjunto de las tareas agrícolas. Los hombres participan en la roza, tumba y quema del chaco y, dependiendo del producto, en la siembra, el carpido y la cosecha. En cambio, las mujeres son las responsables de mantener el chaco limpio y de proveer cotidianamente yuca, plátano y frutas a la vivienda. Es importante notar que el tiempo que se dedica al aprovisionamiento de yuca está relacionado con la elaboración de la chicha.

Los Registros de Actividades Diarias muestran que en la división del trabajo en los matrimonios interétnicos hay ciertas diferencias, especialmente en las actividades de los varones:

> "Bueno, la leña, pues, somos nosotros los que traemos. Pero, así como ven, todavía hay algunas familias aquí donde las señoras se la buscan, como doña María. Pero nosotros estamos realmente ocupándonos de la leña. Yo, en mi casa, me busco la leña; mi mujer ya no va a buscar. Somos pocos, pues, los que somos (yuracarés) aquí. No han perdido la cultura todavía; como le digo, hay algunas señoras que leñean todavía. Mi mujer casi que no es de la propia (etnia), es trinitaria. Yo digo que por eso hemos cambiado un poco". (Tres de Mayo, 26 de julio de 1999. Cas. N° 51. RA)

Este testimonio muestra que en los matrimonios interétnicos los hombres yuracarés asumen las actividades de las mujeres. Esto no se refiere sólo a la extracción de la leña sino también al trabajo en el chaco. Sin embargo, en los matrimonios yuracarés con mujeres chimanes no se observa diferencia respecto a las actividades.

Uno de los elementos importantes de los Registros es que fueron elaborados por las mujeres. Esto tuvo significación para su autoestima, ya que muchas de sus actividades no son consideradas como trabajo. Así, los hombres y las propias mujeres "se dieron cuenta" que las actividades que éstas realizan las ocupan todo el día y que descansan menos que los hombres.

3. Sistema social: Relaciones intergenéricas y matrimonios interétnicos

3.1. Arreglos matrimoniales

Entre los yuracarés de las comunidades San Pablo y Tres de

Mayo el matrimonio se realiza cuando los jóvenes han llegado a una determinada etapa. Los hombres pueden casarse, o están "listos" para el matrimonio, cuando son capaces de cazar solos y traer carne para su familia; aunque, actualmente, el cuartel aparece como el espacio que legitima la "hombría". En cambio, las mujeres pueden tener pareja después de su primera menstruación y cuando puedan hacer chicha solas. En ese momento se celebra una fiesta en la que participa toda la familia extensa y algunos invitados especiales. Este es el testimonio de doña Hilda al respecto:

> "El corte de pelo es la fiesta donde se festeja que la joven ya es señorita. Para el corte de pelo se prepara con tiempo, se programa, ya muy temprano se le corta el pelo, luego se toma chicha y llegan los invitados, a veces con chicha". (San Pablo, 9 de febrero de 1999. Diario de campo. N° 1: 45)

En los arreglos matrimoniales intervienen los padres, los abuelos o los hermanos del padre, y ellos son los que toman la decisión, aunque la madre no esté de acuerdo. Se elige pareja, preferentemente, de otra familia extensa, para fortalecer las relaciones que ya existen anteriormente. [32] Generalmente, el padre consulta sólo al hijo varón, después de hablar con él, habla con el padre de la mujer. Sin embargo, la elección de la pareja no es tan estricta como parece, hay cierta flexibilidad con los hijos e hijas:

> "Mi padre la quería, mi padre le habló, me daba vergüenza a mí, no es cualquiera de nosotros que va hablar.
>
> "Pregunta: ¿Y doña Ana (actualmente su esposa) qué dijo?
>
> "Nada, yo creo que ella quería también". (San Pablo, 16 de julio de 1999. Cas. N° 49. MF)

Generalmente, los padres de la mujer no consultan con ella; la entregan en matrimonio aunque ella esté en desacuerdo. Existen muy pocas referencias de mujeres que tomaron parte en las decisiones sobre

---

[32] Algunas familias que solamente tienen hijas mujeres terminan insertas en otras familias. Existen algunos casos en los que la familia extensa desaparece por este hecho.

[33] Actualmente, algunos matrimonios jóvenes buscan su pareja, pero esto no significa que los padres no intervienen. Al contrario, los padres cuidan de que la elección sea la más conveniente.

su matrimonio. [33] Cuenta un esposo:

> "Estaba yo en mi servicio (militar), cuando llegué, le hable a su tía de Alcira (su actual esposa)...
>
> "[Alcira]: Pero no me hablaste a mí, pue'. Yo no quería yo no sabía todavía". (San Pablo, 25 de febrero de 1999. Cas. N° 45. AP)

Después de haber arreglado el matrimonio, se organiza una fiesta, hablan con los novios acerca de sus deberes y cómo deben comportarse el uno con el otro. La madre y la madrina le "aconsejan" a la novia, y el padre y el padrino al novio:

> "Nosotros, nuestra raza, para juntar con la mujer hay que hablarse, hay que explicarse, hay que aconsejarse. La tía primero aconseja, su madrina aconseja, y después lo aconseja al hombre. Listo, lo termina de aconsejar y le hacen abrazar". (San Pablo, 16 de julio de 1999. Cas. N° 49. MF)

En la mayoría de los matrimonios monoétnicos, las parejas se conocen antes del matrimonio pues existen relaciones de amistad anteriores. Sin embargo, solamente en el momento en que se juntan llegan a conocerse realmente, ya que no se practica el noviazgo con características occidentales. La afectividad es asumida de diferente manera, no solamente es un sentimiento que atañe a la pareja sino a la familia. Así, cuando un matrimonio es arreglado, los padres "cuidan" [34] la relación afectiva de la nueva pareja:

> "Primero hay que averiguar, hay que pensar todo para que se casen, no es así nomás. Porque hay veces que no lo quiere, ¿no?, y después no lo va querer". (San Pablo, 16 de julio de 1999. Cas. N° 49. MF)

Las nuevas uniones, desde el momento en que se realiza el arreglo, tienen todo el apoyo de ambas familias, reciben lo necesario hasta que puedan establecerse solos.

En los casos de matrimonios de hombres yuracarés con mujeres

---

[34] El interés para los arreglos matrimoniales de ambos lados es la consolidación de las relaciones de parentesco, lo cual implica "ayuda" en determinadas actividades; pero existen casos en los que pese al arreglo no se realiza el matrimonio porque la pareja no se entiende; o, al contrario, casos en los que los novios son obligados a juntarse.

de otras etnias, los padres del novio consultan a su hijo:

> “Su padrastro (de la novia trinitaria) llegó el otro día, en la mañana, me habló. Y, después, le pregunté a mi hijo. ‘Quiero’ me dijo. Bueno, qué más queda por hacer, ¿no? Hay que vivir nomás. Ahora, ella (la novia) se quedó con mi hijo”. (*Ibid.*)

Muchas veces los padres tienen intenciones de arreglar el matrimonio de sus hijos, y en estos casos, en los que los padres de la mujer que son de otra etnia, la consulta al hijo es más abierta, es decir, el hijo es quien decide entre dos o más peticiones de arreglo; lógicamente, los padres opinaran respecto de la mejor opción.

Aunque para los padres es preferible establecer relaciones de parentesco con las familias extensas de su propia etnia, aceptan los matrimonios interétnicos aun en contra de las costumbres y creencias de los antiguos: “*Que no se case con trinitario; nuestra hija, no, decían los abuelos antiguos. Decían que no sirve casarse con trinitaria*” (Tres de Mayo, 4 de agosto de 1999. Cas. N° 52. JM).

Es importante notar que en la comunidad San Pablo sólo existe un matrimonio interétnico en la generación de los ancianos; los demás, al igual que en Tres de Mayo, son de parejas relativamente jóvenes. Se trata de hombres yuracarés casados con mujeres de otras etnias. Esto es así, porque cuando se trata de yuracarés casadas con hombres de otras etnias, la mujer va a vivir en la comunidad del esposo. En San Pablo se conocen dos de estos casos.

En los arreglos matrimoniales monoétnicos e interétnicos la intervención de los patrones de las estancias es continua:

> “Ya cuando don Ramiro (el patrón) me conoció bien, me habló de esta mujer que tengo, y me dijo que yo me junte. Le habló a mi padre, le habló a mi suegro, estuvieron de acuerdo; ahí me junté con esta señora, y me quedé, pue’, hasta ahorita”. (San Pablo, 4 de febrero de 1999. Cas. N° 46. AP)

Si bien el patrón sólo aconseja en la elección de las parejas, su consejo es asumido por las familias como una decisión. Los arreglos matrimoniales realizados por los patrones son más frecuentes en la comunidad San Pablo y son, en su mayoría, entre hombres y mujeres

de la misma etnia.

Generalmente, las parejas sólo se "juntan"; el matrimonio religioso se realiza cuando los sacerdotes llegan a la comunidad para un acto especial. En la comunidad, la unión de una pareja es reconocida y respetada, no es imprescindible que se realice la celebración religiosa, ya sea católica o evangélica. Sin embargo, el matrimonio religioso es el que "reconoce"; recién cuando se produce la pareja pueda usar el término "casados", mientras tanto asumen que son "juntados". [35]

3.2. Reglas y prácticas de la residencia

Inicialmente, la pareja vive en la casa del padre de la esposa. [36] El esposo ayuda durante un determinado tiempo al suegro, generalmente proveyendo de carne a la familia. Pasado un tiempo, la pareja se va a la casa del padre del esposo:

> "Vivíamos tres años, cuatro años, por ahí (en la casa del padre de la novia). Después, aquí vivía mi padre (del esposo), ahí vivíamos. Después, me hice ahí mi casa (señalando a lado de la casa de su padre)". (San Pablo, 16 de julio de 1999. Cas. N° 49. MF)

La pareja vive con el padre del esposo entre cuatro y seis años, trabajando su propio chaco en el lugar que éste les asigna. Luego, construye su casa propia con la ayuda de los hermanos del esposo en el espacio de la familia del padre. Estas nuevas familias nucleares forman parte del asentamiento de la familia extensa. En las comunidades se notan claramente los espacios que ocupan, en la cercanía de la casa del padre del esposo.

Cuando el esposo es de otro lugar, la esposa se marcha a esa comunidad o asentamiento. Doña Alcira cuenta: "*Me agarró (el esposo) pues a mí, no ve que su pueblo es aquí, fue él que me trajo*" (San Pablo, 25 de febrero de 1999. Cas. N° 45. AP). La residencia de las parejas

---

[35] En ambas comunidades, la mayoría de las parejas no están casadas ni por lo civil ni por lo religioso. Esto resulta problemático cuando los hijos necesitan documentación.

[36] Las nuevas parejas no siempre cumplen con esto; muchas veces, se van a vivir inmediatamente con la familia del esposo.

nuevas tiene rasgos de virilocalidad, los asentamientos son conocidos por los apellidos de los padres que viven en ese lugar. (Cuando se elaboraban los esquemas de parentesco, las mujeres recordaban más a los familiares del marido que el propio marido).

Algunas familias se trasladan a la comunidad del esposo de la hija. Don Freddy cuenta: "*Ahí ya se casó mi hermana, la Alcira. Vinimos a visitarla, ya de ahí ya mi padre vino a quedarse aquí también*" (San Pablo, 4 de febrero de 1999. Cas. N° 46. AP). Generalmente llegan buscando tierras altas, lomas o, en algunos casos, para que los hijos menores asistan a la escuela. Estas familias se integran a las familias extensas. Se ven pocos casos en los que el esposo se va a vivir a la comunidad de la esposa.

Es importante destacar que en los matrimonios monoétnicos las relaciones familiares se mantienen, las parejas que se van están siempre en contacto, vuelven a visitar a sus familiares cada determinado tiempo. En cambio, en los matrimonios interétnicos esto no siempre ocurre; muchas veces, se rompen las relaciones con la familia, las nuevas parejas viven lejos y no les es posible regresar de visita continuamente; en otros casos, se desconoce el destino de las parejas, especialmente de las formadas por mujeres que salieron de su comunidad para trabajar y se casaron con personas de otros lugares.

La movilidad de las parejas jóvenes es constante mientras sus hijos son pequeños y no tienen necesidad de acceder a la escuela. Frecuentemente, pasan viajando, "andando", de dos a tres años (pretextando la búsqueda de trabajo), visitando y conociendo tanto a parientes del esposo como de la esposa. Luego permanecen en el asentamiento de los familiares del esposo.

Como se dijo anteriormente, la escuela es un factor importante para que las familias cambien de residencia. El internado de la comunidad San Pablo, donde acuden principalmente niños y jóvenes trinitarios, cumple el rol, aunque ése no es su objetivo, de fijar la residencia de los padres. Los niños y jóvenes yuracarés llegan de asentamientos cercanos al internado sin que se traslade toda la familia. Esta es una forma en la que la pareja mantiene su residencia y sólo los niños y las

niñas salen durante la temporada de clases.

Si bien la residencia tiene rasgos virilocales, que esta norma se cumpla en la práctica depende de la solidez de la familia extensa del hombre. En algunas familias se observa que los esposos viven en el asentamiento de la mujer porque los padres de ella así lo exigen en el momento de arreglar el matrimonio. Estas familias extensas tienen redes de parentesco más amplias pero, sobre todo, ejercen cierto poder sobre familias extensas más pequeñas, aquéllas que tienen mayoría de hijas mujeres y sobre familias nucleares asentadas en las comunidades.

3.3. Reglas y prácticas del matrimonio

La organización se basa en la familia extensa bajo la responsabilidad del padre. San Pablo está conformada por cuatro familias extensas y una familia disgregada porque todas las hijas son mujeres. Tres de Mayo está conformada por tres familias extensas yuracarés, una de las cuales no es claramente visible por su bajo número de hijos, y dos familias trinitarias.

Las familias yuracarés tienen rasgos patrilineales, son exógamas con relación a la familia extensa, pero mayormente endógamas con relación a la etnia: "*Más antes, los yuracareces no querían que su hija o su hijo se case con de otra tribu, querían aparearse con puro pariente yuracaré*" (Tres de Mayo, 4 de agosto de 1999. Cas. N° 52. JM).

Si bien la regla del matrimonio es endógama con respecto al grupo étnico, existen varios matrimonios interétnicos: "*Cuando nosotros nos juntamos en grupo, entonces ya decidieron casarse con trinitaria*" (*Ibid.*). "Juntarse en grupo" se refiere a la búsqueda de la Loma Santa (Lehm, 1999). Actualmente, los matrimonios interétnicos generalmente son parejas jóvenes unidas por decisión propia antes que por la de los padres. Este hecho no siempre agrada a los mayores: "*Ahorita, la mayoría de las chicas se casa con trinitarios, carayanas, con colla, con chimanes, con todo*" (Tres de Mayo, 4 de agosto de 1999. JM).

Desde la década de 1980, cuando se iniciaron los movimientos reivindicatorios del territorio, las familias extensas dispersas están en

procesos de nucleamiento en comunidades (Lehm, 1999; Vargas, 1994). Entre los yuracarés se adoptó la forma organizativa del cabildo de los trinitarios. Las familias intentan responder a este tipo de organización, que no es necesariamente la mejor porque genera roces familiares. Los corregidores elegidos representan a una familia extensa y las demás no tienen cuotas de poder, lo que genera conflictos:

> "Por acá no hay entendimiento de eso que le siguen a uno. No hay entendimiento, si hubiera entendimiento en este pueblo, caray, fuera lindo. Uno no puede vivir en paz aquí." (San Pablo, 18 de julio de 1999. Cas. 50. LF)

Pese a los conflictos organizativos, las familias extensas logran mantener sus relaciones generando formas de vivir en comunidad. Por ejemplo, las familias extensas ocupan espacios claramente distinguibles en el sector de las viviendas, en los chacos y en los barbechos. Otras formas son la participación en actividades comunales, especialmente en San Pablo, y la división del trabajo en tareas designadas a cada familia nuclear pero en las que trabaja toda la familia extensa.

Los esquemas de parentesco muestran algunas modalidades de intercambio matrimonial. Hermanos de una familia extensa se juntan con hermanas de la misma generación de otra familia. Esta elección se basa en la extensión de las relaciones de parentesco, es decir, se trata de mantener las relaciones entre familias extensas. La entrega de las hijas, al parecer, no se considera una "pérdida", ya que éstas pueden ser devueltas en otras generaciones; o, en algunos casos, una de las parejas va a vivir con la familia del padre de la esposa. Sin embargo, existen familias rivales cuyos hijos jamás podrán juntarse.

No todos los hombres practican la poliginia sororal: un hombre tiene dos esposas que son hermanas o primas (consideradas como hermanas). Sólo la practican aquellos que son capaces de "no hacerles faltar carne" a las mujeres y los hijos. Los deberes y derechos de los que son reconocidos como buenos cazadores tienen un nivel diferente. Tienen mayor responsabilidad, no solamente con su familia nuclear sino con la red de relaciones parentales, ya que pueden llegar a reemplazar al padre o al tío para dirigir la familia extensa. La poliginia sororal no es aceptada por la etnia debido a la influencia de los misioneros. La monogamia difundida y reconocida por la iglesia ha hecho que la práctica

de la poligamia propia del grupo se oculte y tenga un valor negativo:

> "Antes había tres casos. Don Óscar que le decimos ha tenido dos esposas en una sola casa; y, después, el vecino. Eso sigue todavía, es verídico, aunque la otra señora ya se fue. Y otro joven también con dos esposas, o sea tres matrimonios hacen con doble pareja. Al comienzo, al mirar ir a los tres en una canoa, siempre critican, ¿no? ¿Cómo hará con dos esposas?, dicen. Y se entienden bien las esposas porque andan juntas a la vista de todos. En otros casos, cuando vienen los misioneros, sólo se presentan con una mujer y la otra mujer se presenta soltera. Si tiene hijos, pero sin papá, madre soltera nomás, dicen. Él no se responsabiliza en esos momentos de las dos mujeres, con una no más". (San Pablo, 20 de febrero de 1999. Cas. N° 47. MC)

El incesto se controla con los matrimonios dentro de la familia extensa. No es frecuente y es "mal visto". Una pareja de estas características no goza del apoyo de sus familias, las que asumen una actitud de recelo; muchas veces se rompen los lazos familiares. Entonces, la pareja busca una nueva comunidad para construir su vivienda y trabajar un chaco.

Los matrimonios son estables a medida que pasa el tiempo, son muy pocas las parejas que llegan a romperse. "*No he conocido, no he visto por aquí, dice que a otro lado se apartan*" (San Pablo, 16 de julio de 1999. Cas. N° 49. MF). Las separaciones son mal vistas, por lo tanto el control social influye para que las parejas no se separen por más duras que sean las peleas.

3.4. Situación de los géneros en los conflictos intra e interfamiliares

En las comunidades, los conflictos en los matrimonios son considerados como problemas privados; no intervienen las autoridades comunales y los padres han perdido autoridad para aconsejar a sus hijos:

> "No les interesa nada, parece que no entienden, qué será lo que pasa. Si uno quiere llamar la atención, pa' que queremos problemas dicen, ellos sabrán. Eso es lo que ellos dicen, eso es lo que dice la gente". (San Pablo, 25 de febrero de 1999. Cas. N° 45. AP)

En otras comunidades yuracarés, las autoridades intervienen en este tipo de conflictos:

> "Pero allá (en otra comunidad), en el otro lado, yo he visto. Hace sus burreras (el hombre), ese ratingo hay que ir a decirle al corregidor esto paso, esto paso. Ahí se arreglan las cosas bien. De ahí andan bien las cosas, ya en otra ya no hace las cosas mal". (*Ibid.*)

Los conflictos en los matrimonios interétnicos también son considerados de orden privado. Ninguna persona de la comunidad interviene. En algunos casos, el padre de la esposa, si ésta es trinitaria, "lo hace llamar al yerno" para aconsejarle.

Los conflictos entre familiares, ya sean entre hermanos o primos, son "mal vistos": "*Ahora también se han peleado entre hermanos, eso me entristece*" (San Pablo, 15 de febrero de 1999. Diario de campo). Este tipo de hechos genera la censura de parte de los familiares: "*Yo les dije que no se golpearan, que somos de una misma sangre, por eso está mal*" (*Ibid.*). Los padres intervienen en la solución del conflicto, ya que se trata de la integridad de la familia.

Las mujeres intervienen en menor medida en la solución de los conflictos familiares. Su papel es de "consejeras" de las hijas más que de los hijos; sin embargo, suelen enojarse con sus hijos, quitándoles la palabra, hasta que se disculpen con ella.

El cabildo afecta a la organización de la familia extensa. Antes, el control de los conflictos familiares estaba centrado en la autoridad del jefe; ahora, en cambio, en la organización basada en el cabildo, es el corregidor quien dirige a las familias extensas. Sin embargo, éste, pese a que es elegido por la comunidad, no tiene potestad para intervenir en los conflictos familiares, que son considerados privados. Por otro lado, los jefes de las familias extensas están perdiendo poco a poco el control y sus intervenciones en los conflictos ya no son válidas. El cabildo reúne a varias familias, cada una con su jefe, pero sólo uno de ellos puede ser corregidor y los demás tienen que "someterse a su autoridad". Esto ocasiona una suerte de dualidad de poderes.

3.5. Reglas y prácticas de filiación

La pertenencia a la familia extensa se establece mediante los lazos

del hombre. El criterio de filiación es consanguíneo y casi no existe la adopción de hijos de otra familia o de otra "sangre". Existen rasgos de patrilinealidad, una de cuyas características es que la distribución de la carne producto de la caza está definida por lazos de filiación, es decir, la carne se distribuye al padre y a los hermanos y hermanas del esposo; muy raras veces se observa la distribución entre los familiares de la esposa.

La referencia de familia para los niños y niñas es confusa si los abuelos de ambos lados viven en la misma comunidad. Doña María (abuela materna) cuenta: "*Este niño (su nieto) está más acostumbrado a mí; en cambio, doña Ana (abuela paterna) le cuida poco al niño*" (San Pablo, 27 de junio de 1999. Diario de Campo N° 2: 30. EN). En este caso, la abuela materna se hace cargo del nieto porque la pareja vive en la casa del padre de la esposa. En San Pablo, en los matrimonios interétnicos con residencia patrilocal, los hijos no conocen a los abuelos maternos, o los conocen sólo mediante visitas; la mayoría conoce solamente a la familia paterna.

Existen casos en los que los abuelos o las hermanas de la madre crían a los hijos durante una determinada etapa de la infancia. Estos familiares "piden", [37] generalmente a las niñas, para que sean sus "compañeras". Asumen toda la responsabilidad de los padres, los cuidados, la alimentación y la vestimenta; sin embargo, cuando los hijos llegan a una determinada edad retornan a su familia nuclear.

El parentesco ficticio o compadrazgo extiende las relaciones familiares. Se nombran padrinos y madrinas de bautismo de dos tipos: de agua y de óleo. Los padrinos de agua son de la misma o de otras familias extensas. Tienen una relación cercana con los ahijados, pero pese a ello no intervienen en caso de conflictos familiares. En cambio, los padrinos de óleo, los que participan de la celebración religiosa, son preferentemente personas externas a la etnia, profesores o patrones. Tienen, de alguna manera, mayor autoridad sobre los ahijados o ahijadas.

[37] Es el término que las mujeres utilizan cuando deciden vivir con las nietas o sobrinas. Hablan con el padre y la madre solicitándoles permiso para que hacerse cargo durante un determinado tiempo de los niños.

En el matrimonio, la mujer tiene una madrina y el hombre un padrino. No hay datos con relación a su intervención en los conflictos familiares: *"Y los padrinos, ¿no intervienen? Peor que eso, no les interesa nada"* (San Pablo, 25 de febrero de 1999. Cas. N° 45. AP). En realidad, lo que al parecer ocurre es que los padrinos y madrinas no tienen o no se les da autoridad para intervenir en estos hechos.

3.6. Terminología de parentesco

En las relaciones de parentesco se utilizan términos distintos según determinadas etapas. Los hermanos mayores tienen un término específico que es "*ti-pipi*" (mi hermano mayor) o "*ti-neshu*" (mi hermana mayor). Los hermanos que siguen son "*ti-bisi*", pero, los hermanos menores son "*ti-yama*" (mujer al hombre), "*ti-neshu*" (hombre al hombre), "*ti-yama*" (mujer a mujer) y "*ti-yee*" (hombre a mujer).

Los términos usados entre los hijos e hijas de hermanos o hermanas son "*ti-neshu*" y "*ti-yama*" (mi hermano, mi hermana). Los hermanos y hermanas de la madre y del padre son tíos; muchos de éstos, especialmente sin son mayores, se refieren a sus sobrinos como "*tiñu*" (mi hijo o hija). Los abuelos son "*pepe*" (abuelo) y "*tejte*" (abuela), y éstos llaman a sus nietos indiferentemente "*ti-lele*" (mi nieto o nieta) o "*tiñu*". Los cuñados son denominados "*ti-hueshi*" (mi cuñado) y "*ti-ñaba*" (mi cuñada).

Las personas que no son parte de la familia extensa, pero de la misma etnia, son denominados por el padre y la madre (cabeza de la familia extensa) "*ti-shoja*" (las mujeres) y "*ti-bonto*" (los hombres) y, en muchos casos, "*tapta*" (pariente). Las personas que son de la misma generación se llaman entre sí "*ti-bisi*" (hermano o hermana).

Los varones utilizan continuamente el término "pariente" para relacionarse entre ellos, término que abarca incluso a personas de otras etnias pero que viven con ellos. En cambio, las mujeres todavía usan los términos específicos o los nombres propios de las personas.

El uso de una terminología que diferencia casi a toda la parentela es una forma de socializar la prohibición de los matrimonios dentro de la

misma familia. Para los primos y primas se usa, por ejemplo, el mismo término que para hermanos y hermanas. Fuera de su castellanización, la estructura de esta forma de nombrar a la parentela, al parecer, no ha tenido grandes cambios. Es notorio el uso de términos en castellano que han ido suplantando a los términos en idioma yucararé, pero se mantiene la norma prohibitiva. En muchos casos, dentro de la familia se usan solamente los nombres propios o los apodos.

3.7. Normas de inclusión y exclusión

El término "*tapta*", que significa pariente, es usado aparentemente para todas las personas que son de la etnia, no importa la lejanía de la referencia, se refieren a "mi pariente del otro lado". Para diferenciarse a sí mismos utilizan el término "raza". Este término es usado no como una forma de legitimar la diferenciación social sino para resaltar diferencias culturales. Es más restrictivo que el término "pariente", que tiene un uso más amplio: a las personas que no son de la etnia pero que tienen una relación estrecha o porque vive en la comunidad, o porque la visitan continuamente, se los nombra también como "parientes". En la familia, mucho más restrictivo que el término "raza" es el término "sangre", que hace referencia a la familia nuclear pero, según el contexto, también agrupa a la familia extensa.

Las mujeres trinitarias y chimanes, por sus costumbres, son aceptadas en la familia extensa yuracaré como nueras con cierto recelo:

> "Nosotras (las yuracarés) cargamos leña y las trinitarias no sabían hacer eso. Se van al chaco y están sentadas ahí, con sus piernas cruzadas, viendo a su marido. Las mujeres chimanes no atienden a sus hombres, llegan de la caza y ellos preparan; la mujer no hace nada". (Tres de Mayo, 30 de julio de 1999. Diario de Campo: 158. KLD)

Sin embargo, si realizan las mismas actividades que las mujeres de la comunidad serán aceptadas en gran medida dentro del grupo, aunque siempre estará presente su pertenencia a otra etnia. Para los hombres, la diferenciación respecto a las actividades es menos relevante.

Los hijos e hijas de los matrimonios interétnicos son asumidos como "cruzados" y son más aceptados si hablan el idioma yucararé:

"'¿Y sus nietos de qué raza son ahora?' '¿Qué raza? Son cruzados, hablan el idioma (yuracaré). En castellano le habla su madre (que pertenece a la etnia trinitaria), nosotros (yuracarés) en idioma'". (San Pablo, 16 de julio de 1999. Cas. N° 49. MF)

¿Qué elementos son los que intervienen para incluir o excluir a las personas de otras culturas? En las escalas de valoraciones se observan dos elementos. Primero, que el idioma es un rasgo distintivo importante; y segundo, que los rasgos cambian según las generaciones. Por ejemplo, los ancianos y ancianas dicen que la "cara" es un rasgo importante para reconocer a las personas; pero, esto ya no sostienen otras generaciones. Estos rasgos diacríticos son importantes aunque no definitivos para la inclusión y exclusión de las personas en la etnia.

Tanto en San Pablo como en Tres de Mayo se dice que muchas de las costumbres se han ido "perdiendo". Así, los ancianos recuerdan muy poco de ellas:

"Elay sí, los yuracareces tenían su flautita, otras cositas de palo hacían los abuelos antiguos. ¿Cómo soplaban? Eso nunca he conocido, yo no he visto. Flauta dice tocaban los abuelos antiguos, con eso tocaban y bailaban, dice. Cuando colgaban eso, dice, sonaba como suenan los macheteros. Así dice que sonaban cuando bailaban cabildo. Pero, ahorita, no hay pues, se ha perdido todo eso, en ninguna parte ya hay. Por eso, me dice mi hijo: 'Todo eso se ha perdido papá', me dice. Verdad, se ha perdido". (Tres de Mayo, 4 de agosto de 1999. Cas. N° 52. JM)

Con el tiempo, muchas de las prácticas, como la música, la fabricación de instrumentos y la artesanía, han dejado de ejercerse. Actualmente, en ambas comunidades se tocan ritmos trinitarios.

Sin embargo, uno de los rasgos más importantes que aún se conserva es el idioma. Posiblemente este rasgo sea la forma más explícita de manifestar su identidad, entre ellos mismos y frente a los otros. Así, los comunarios consideran importante que los hijos de los matrimonios interétnicos hablen el idioma yuracaré:

"Hay algunos trinitarios, con los parientes (yuracarés) no es igual, que sólo aprenden el idioma castellano. Elay, estos mis hijos saben el castellano, saben idioma (yuracaré), son propios yura, es propio yura mi hijo y propio yura el padre". (San Pablo, 25 de febrero de 1999 Cas. 45. LM)

En la escala de valores, a partir de la pregunta "*¿Cuál es el aspecto principal por el que se diferencian los pueblos indígenas?*", los aspectos más reconocidos son los sistemas de organización y la forma de realizar las fiestas. En segundo plano están el comportamiento y la distancia entre las viviendas.

Respecto a la organización, si el nucleamiento de diversas familias de la misma etnia genera conflictos, éstos son mucho mayores cuando conviven diversas etnias con percepciones diferentes sobre el rol de las autoridades. En ninguna de las dos comunidades existen organizaciones de mujeres con representación en las organizaciones supracomunales. En San Pablo existe el inicio de una organización de mujeres sobre la base de la tienda comunal, organizada con esfuerzo propio, y de la elaboración de trabajos artesanales de tejidos de hilo.

Con relación a la forma en que se realizan las fiestas, los yuracarés destacan claramente sus diferencias frente a los trinitarios; las de éstos tienen más elementos religiosos. Así, en la fiesta de San Pablo, los yurcarés les decían a los trinitarios que visitaban la comunidad: "*Ustedes dirijan pues la procesión, no que ustedes saben más de eso*" (San Pablo, 29 de julio de 1999. Diario de campo N° 2. MC). En cambio, la fiesta para los yuracarés es concebida, sobre todo, como un momento familiar al que se invita a la familia extensa. Según la celebración, se elabora chicha, generalmente de yuca, que se reparte a los invitados. Éstos, cuando se acaba la del anfitrión, traen la chicha que prepararon en su casa.

En la organización de las fiestas salen a la luz las diferencias culturales. En ambas comunidades, los trinitarios que viven en ellas son los que "dirigen" las costumbres religiosas, ya que antes los yuracarés no las tenían:

> "'¿Y antes para las fiestas venían gentes de otras razas?' 'No, no venían, no ve que antes era entre nosotros nomás. No era antes como es ahora, antes casi antiguo nomás, ahora llegan de todo lado, de otra raza. Parece ser bueno ¿no?'". (San Pablo, 16 de julio de 1999. Cas. N° 49. MF)

3.8. Relaciones interétnicas e intergenéricas: Poderes proféticos y mágicos

Los movimientos milenaristas, como la búsqueda de la Loma

Santa, también han movilizado a las familias yuracarés, sobre todo en la región del Sécure:

> "'Me han dicho que los trinitarios creen que los yuracarés saben dónde está la Loma Santa; y por eso, dicen, que les ofrecen a sus hijas'.
>
> "'Así, pues, dicen. Pero, ¿de dónde va a conocerlo? ¿Quién más podrá conocer Loma Santa? Nada, nadie va conocer Loma Santa. Ellos piensan nomás. ¿Quién va a llegar a Loma Santa? Yo digo que eso es mentira. Eso es mentira, es por no trabajar, por no vivirse, yo creo que es por eso'". (Tres de Mayo, 4 de agosto de 1999. Cas. N° 52. JM)

La crítica que los yuracarés hacen a los trinitarios buscadores de la Loma Santa es una suerte de devolución de los estigmas de flojera y de "no saber vivir" que los trinitarios proyectan sobre ellos. Los yuracarés son considerados por los trinitarios como conocedores del monte, por lo tanto, los buscan como guías. El "no saber vivir" está asociado, al parecer, con una vivencia sedentaria. Es decir, la crítica yuracaré a los buscadores de Loma Santa retruca o devuelve los estigmas con los cuales ellos mismos han sido subestimados: el hecho de ser nómadas.

Respecto a los saberes chamánicos, en la comunidad San Pablo para la cura de ciertas enfermedades los yuracarés acuden a las abuelas y abuelos quienes, junto a los padres, curan con medicinas naturales. Si éstas no dan resultado, acuden a un sobador trinitario que vive en otra comunidad y le llevan yuca y plátano o el producto de la época, arroz o maíz, como pago por la curación. La enfermedad, generalmente, es atribuida a un hechizo. Cuando el enfermo es un niño o niña, acuden al sobador pero también a la promotora de salud en busca de remedios farmacéuticos; pero si la enferma es una persona mayor, acuden preferentemente al sobador. En la comunidad Tres de Mayo existe una sobadora yuracaré a quien, en caso de enfermedad, las personas acuden en primer lugar

Es interesante notar que los "dueños del monte", cuando se enojan, no solamente hacen daño o "castigan" directamente a las personas, sino también a los objetos, a través de los cuales también perjudican a las personas:

> "'¿Por qué el casco (canoa) está chueco?'

> "'Está chueco porque después que nació mi otro hijito me subí al casco con mi primer mal (menstruación). Entonces el dueño de la madera se enoja, y será pues, por eso. Al casco nuevo de Fermín (su esposo) me subí tras que nació esta mi hijita, me subí al casco y su rajadura está peor. De ahí le avisé a mi padre". (San Pablo, 11 de julio de 1999. Diario de campo N° 2: 56. KLD)

4. Valoraciones interétnicas e intergenéricas

4.1. Valoraciones intergenéricas

Las valoraciones de género se basan, sobre todo, en el desempeño de hombres y mujeres en las actividades según la división del trabajo. Así, las calificaciones son: "buenos cazadores" o "bien trabajadoras":

> "Esos chacos han trabajado mis hijas, la Prudencia y la Lía, ellas son bien trabajadoras. Ahora se ha ido la Mariana, le hemos dado azúcar, mantequita, jabón, esas cosas. Las mujeres necesitan más que los hombres pue'". (San Pablo, 15 de febrero de 1999. Diario de campo N° 1: 75. MF)

La escala de valores indagó entre los comunarios sobre su preferencia respecto a tener hijos o hijas. En San Pablo, los hombres prefieren tener hijos varones y las mujeres hijas mujeres. En Tres de Mayo, ambos prefieren tener hijas mujeres, y para un elevado número de personas el sexo de los hijos no es importante porque los hijos ayudan al padre en el abastecimiento de carne para la familia y las hijas ayudan a la madre en las actividades domésticas: cocina, lavado de ropa, trabajo en el chaco y abastecimiento de leña. Pero, esto remite a la anterior cita en la que se considera que las hijas mujeres pese a que son más trabajadoras también son las que más "necesitan". Aquí entra la valoración intergenérica.

Estas valoraciones se basan en la división del trabajo. Las actividades que realizan las mujeres no son valoradas por los hombres ni por las propias mujeres. Frente a la aseveración "*El hombre debe ser quien tome las decisiones*", existe cierta tendencia afirmativa. En las reuniones comunales o cuando se terminan los trabajos comunales, se escucha decir al corregidor: "*Reunión. Vengan, vengan a la reunión. Ya están todos los hombres*" (San Pablo, 24 de febrero de 1999. Diario de campo N° 1. KLD). Pese a que ya estaban todas las mujeres no se

inició la reunión. Este hecho muestra que en los espacios en los que se toman decisiones la presencia de los hombres se considera más importante. En la comunidad sólo los hombres deciden, pese a que las mujeres también participan de las actividades de este ámbito; pero, en la familia los hombres consultan con las mujeres antes de tomar cualquier decisión.

A la afirmación "*El hombre trabaja más que la mujer*", la opinión de los entrevistados es discrepante, ya que sostienen que el hombre y la mujer trabajan por igual. Este reconocimiento de los hombres adultos es importante. Esto es, aparentemente, contradictorio con la falta de valoración al trabajo de las mujeres que se anotó anteriormente. En este caso, uno de los referentes es el trabajo en el chaco, donde las mujeres participan activamente, y este trabajo parece ser más reconocido que las actividades domésticas.

Hombres y mujeres coinciden en la aseveración "*El hombre debe garantizar que no falte carne en la casa*". Frente a "*El hombre y la mujer deben proveer de carne a la familia*" se observa cierta dispersión de datos, ya que las mujeres también proveen de carne a la familia, especialmente de la pesca y, a veces, en la caza participa toda la familia. Sin embargo, el hecho de que un hombre no salga en busca de carne para su familia es mal visto.

En San Pablo, los entrevistados afirman que en el cuidado de los hijos no solamente participa la mujer sino también las hermanas mayores, es decir, la palabra mujer fue entendida como sinónimo de madre. En Tres de Mayo, según los resultados de la escala, la tendencia es a que las mujeres son las que deben cuidar a los hijos y las hijas; excepto en los hombres adultos, en los que hay un porcentaje que no está de acuerdo con esta afirmación. En todo caso, en general, el cuidado de los hijos es una de las actividades que se les atribuye a las mujeres.

Frente a la afirmación "*Es obligación de la mujer cocinar y tener ropa limpia para su marido*", a excepción de los jóvenes y los ancianos, están totalmente de acuerdo; pero frente a "*Las tareas de la casa deben ser compartidas por el hombre y la mujer*" las opiniones, en general, aclararon que las mujeres cocinan, hacen la chicha y traen leña pero que los hombres también participan en los quehaceres de la vivienda: arreglan los cercos y los techos, mantienen los patios carpidos y hacen

las chapapas (camas). Aunque la aseveración estaba dirigida a que el marido también realice las actividades asignadas a las mujeres, no fue entendida de esta manera.

La aseveración "*El hombre piensa mejor que la mujer*" recibió como respuesta que el hombre y la mujer tienen igual capacidad. Frente a "*Hombres y mujeres se consultan para gastar el dinero*", las respuestas especificaron los casos. Hombres y mujeres se consultan en cuanto se refiere a gastar en víveres, ropa y otras necesidades de la familia; pero los hombres son quienes hacen las compras ya sea en el mercado en Trinidad o las estancias cercanas. Hombres y mujeres se consultan para gastar el dinero, pero son los hombres los que lo manejan.

A las mujeres se les enseña desde muy temprano sus actividades específicas, como recoger leña, cargar los productos del chaco y hacer chicha. Desde niñas tienen su "*chipa*" (bolsa de fibra) para cargar los productos, también ayudan a pelar y a "*patacar*" (mascar) la yuca, el maíz u otro producto para hacer chicha; igualmente, acompañan a su madre y a sus hermanas mayores a recolectar leña: "*Mis hijas me ayudan a hacer chicha, ella ya hace solita*" (San Pablo, 20 de febrero de 1999. Cas. N° 47. MC).

En cambio, los niños no asumen como una obligación ayudar a su madre, salvo cuando ésta o el padre se lo ordenan. Su deber es ayudar al padre. Reciben lecciones y una caña de pescar del padre. Después de varias salidas con él, están autorizados para salir de pesca solos o con otros niños. A la cacería salen con el padre o con los hermanos mayores llevando el arco y flecha fabricada por el padre. Esta actividad no la realizan solos hasta que los padres consideran que pueden hacerlo. Una de las principales labores de los niños es "pajarear", es decir, cuidar el chaco para que las aves no se coman los granos de arroz o maíz recién sembrados o a punto de ser cosechados. En esta actividad es "*cuando afinan su puntería*" (San Pablo, Diario de campo N° 2. AG).

Las niñas tienen menos tiempo de descanso y de juego que los niños, porque desde muy pequeñas asumen actividades cotidianas. Son socializadas para cumplir ciertos deberes, por los cuales, cuando llegan a mujeres, son valoradas:

> "Antes del trabajo no eran flojas. Llegaba esta hora, (cerca de mediodía) y se iban a la cocina, igualito se comía. Antes, cuando había trabajo (en el chaco) se levantaban a las cuatro de la mañana y a la cinco ya estaba el desayuno. Para ir al trabajo eso hacían. Cuando no había chicha, llegábamos a esta hora (de la cacería), arrancaban y traían yuca, patacaban hasta tarde de la noche, hasta las diez, ya estaba pa'l otro día. Así hacían las abuelas de antes, pero ya ahorita las mujeres cambian, no hay pues de eso. No he visto ninguna que madrugue, que cocine, que vaya a trabajar, nada. Con la leña, igualito; la mujer sacaba sola, no esperaba al marido". (Tres de Mayo, 4 de agosto de 1999. Cas. N° 52. JM)

A los niños se les enseña principalmente a relacionarse con el abastecimiento de la carne para la familia, y cuando ya son hombres son valorados principalmente a partir de este hecho.

Actualmente, otros elementos como la lectura y la escritura, el conocimiento del mercado y del ambiente urbano tienen una incidencia en los valores. A partir de este hecho, surge una desvalorización de los saberes de los ancianos y ancianas y de los hombres y mujeres que no accedieron a la escuela: "*Ellos no entienden, no saben leer ni escribir, es lo que falta harto*" (San Pablo, 18 de julio de 1999. Cas. N° 50. LF). En los últimos años, saber leer y escribir es un requisito en las organizaciones comunales para "*enfrentar el mundo de afuera*"; por eso, los ancianos ceden espacios de poder a los jóvenes.

4.2. Valoraciones interétnicas

El mito de origen de los diferentes grupos étnicos parte del fin del mundo:

> "Se terminó el mundo, y después salieron a alojar a la tierra, han salido de la tierra, aquí abajo. Mi abuelo y mi padre así me dijeron. Se terminó este mundo, no había gente. Esos antiguos que vivían, eso se quemó. Después salieron los otros nuevos de la tierra. Debe haber en la tierra gente en su nido. De ahí salieron a nombrarse yura, trinitario, movima, colla. Dice que así pues se formaron. Gentes antiguas dieron ese nombre". (San Pablo, 16 de julio de 1999. Cas. N° 49. MF)

Este mito está asociado, generalmente, con una gran destrucción causada por el hombre del fuego (Aima Suñe), quien destruyó todo. Fue el fin, pero también el principio de lo actual:

> "El juicio es un hombre ardiendo que lo quema todo y vivimos en el medio de dos hombres ardiendo. Fue un pariente frío, bien frío, y le agarro y le dijo: 'Si tú les dañineas a esos mis nietos, parientes, yo te voy apagar'. Dice, pues, que nosotros hemos nacido de un hombre que, cuando vino el fuego, se metió

bajo el suelo, tres metros o cuánto será, y se salvó. Salió cuando ya pasó, pero dice que murieron toditingos, y ahí se quedó él". (14 de febrero de 1999. MF. Diario de Campo N° 1: 73. KLD)

Anteriormente se dejó establecido que uno de los aspectos de diferenciación de los pueblos es su forma de organización. Tanto en San Pablo como en Tres de Mayo hay una amplia diversidad de opiniones respecto a qué etnia es considerada la más organizada. Pero, en todo caso, los trinitarios están en primer lugar. Y los yuracarés son considerados los mejores agricultores.

Con relación a la valoración de la cultura, en San Pablo los más valorados son los yuracarés, pero en Tres de Mayo resaltan dos combinaciones: trinitario-yuracaré y yuracaré-trinitario. Es importante aclarar que esta valoración está referida, especialmente, a las danzas (Machetero) de los trinitarios. Los consultados dicen que este tipo de costumbres se perdió entre los yuracarés.

La caza, en cambio, es reconocida como una actividad practicada por los yuracarés. A la pregunta "*¿Quiénes son los mejores cazadores?*", en ambas comunidades la respuesta es que los yuracarés, seguidos de chimanes:

"De la cacería, de cazar taitetuces o ciervos, ellos (los trinitarios) cazan diferente. Nosotros (los yuracarés) también tenemos nuestro sistema de cómo cazar. Nosotros utilizamos nuestras propias flechas, y ellos solamente armas nomás. También el uso de trampas, ellos tienen ese uso, ellos lo hacen, los compañeros mojeños. Nosotros raro usamos eso, más es nuestra flecha, pero se puede poner trampas de flecha". (Tres de Mayo, 26 de julio de 1999. Cas. N° 51. RA)

Como mejores pescadores, en ambas comunidades, figuran los trinitarios:

"Bueno, en la pesca no hay diferencia, es lo mismo nomás. Como nosotros pescamos, ellos también igualito, igualito usan el anzuelo, liñada, eso nomás. No conocemos redes, el anzuelo nomás. Pero, últimamente, los trinitarios están queriendo usar redes. Conocemos nuestras plantitas, siempre con eso pescamos". (*Ibid.*)

En la comunidad de San Pablo existe diversidad de opiniones respecto a quiénes usan mejor las plantas para curar. La combinación más frecuente es yuracaré-trinitario-carayana; la segunda es carayana-trinitario-yuracaré; y la tercera: colla-yuracaré-trinitario.

En la comunidad Tres de Mayo la primera opción es la combinación trinitario-yuracaré-chimán y la segunda yuracaré-trinitario:

> "En algunas partes, tal vez ellos (los trinitarios) hayan conocido más que nosotros las medicinas naturales. Ellos tienen más conocimiento que nosotros, pero nosotros también conocemos plantas medicinales". (*Ibid.*)

Las personas que conocen mejor el uso de las plantas medicinales son, generalmente, los mayores. En San Pablo se eligió a los carayanas y a los collas como los mejores conocedores, esta elección se debe a comentarios acerca de sobadores que viven en el sector de Puerto San Francisco y Puerto Villarroel, lugares que los comunarios de San Pablo conocen por sus migraciones temporales. Esta pregunta está relacionada con otra: "*¿Quiénes son los que más saben hechizar?*". En ambas comunidades, el primer lugar en las respuestas lo ocupan los trinitarios.

Es interesante que la valentía es atribuida, en ambas comunidades, a los yuracarés. Una observación de los hombres adultos a este respecto resulta importante. Cuando se habla de valentía, ellos se refieren a levantarse temprano para ir de cacería o para trabajar en el chaco.

Es también interesante que en la elección para determinar a los mejores comerciantes en ambas comunidades el primer lugar lo ocupen los carayanas, seguidos en segundo lugar por los collas y, en tercero, por los trinitarios. Los vendedores que llegan a las comunidades son, generalmente, collas o carayanas. Históricamente se conoce que, especialmente en la comunidad San Pablo, las relaciones mercantiles fueron o con collas o con carayanas.

En ambas comunidades consideran a los trinitarios como a los que más les gusta beber. Respecto a los hombres que mejor tratan a sus mujeres, en San Pablo eligieron a los yuracarés; pero en Tres de Mayo, a los trinitarios. A la pregunta sobre qué mujeres atienden mejor a sus hombres, en las dos comunidades eligieron a las yuracarés, pero esta elección está basada en cómo desempeñan las actividades que están socialmente asignadas a cada sexo. Los comentarios de los hombres y mujeres sobre otras etnias son interesantes, ya que afirman que no atienden bien a sus esposos o esposas porque son considerados "flojos"

que no "cumplen" sus obligaciones.

Es importante notar que el desempeño de las actividades según la división del trabajo continúa siendo un aspecto valorativo. Por ejemplo, sobre los matrimonios interétnicos, una mujer carayana casada con un yuracaré cuenta:

> "Recién aprendí aquí de a poco, los primeros días no era para el chaco, no resistía el sol, ni cargar lejos; pero conforme fueron pasando los días, yo ya me fui acostumbrando a cargar pesos cada vez más lejos, a sufrir del sol, de la lluvia y algunas veces de hambre. Ahora ya me acostumbré, si estoy en el sol igual nomás, y algunas veces cargó más que las mujeres (yuracarés). 'Ya nos ganó hasta cargar', me dicen". (San Pablo, 20 de febrero de 1999. Cas. N° 47. MC)

Esto implica que, al igual que en las valoraciones intergenéricas, las actividades que realiza cada grupo étnico son las que "miden" las valoraciones interétnicas.

A la pregunta "*Si no fuera yuracaré, ¿de qué grupo le gustaría ser?*", en San Pablo se nota una preferencia por ser carayana, con el argumento de que "*ellos saben más, conocen más*". Es interesante observar la importancia de los saberes, así sea que se basen en una estructura colonial. Otro porcentaje elegiría ser trinitario. En Tres de Mayo la preferencia es ser trinitario o ignaciano, porque son "*los más parecidos a nosotros*". Lo mismo ocurre con los chimanes. Es interesante remarcar que la primera respuesta, especialmente en las señoritas y en las mujeres adultas, fue siempre que preferían ser de su misma etnia.

Con relación a la comparación interétnica, ambos sexos califican con el promedio más alto a su propio pueblo; sin embargo, califican con una nota similar a los carayanas y a los trinitarios. Si se arma una estructura vertical según etapa vital tomando en cuenta el número de entrevistados, se encuentra, de arriba a abajo, a cuatro grupos: yuracarés, carayanas, trinitarios y collas. Los ancianos asignan un valor igual a collas y a carayanas y, con nota inferior, a yuracarés y trinitarios. En esta elección se puede observar la importancia del tema de la lectura y la escritura. Las calificaciones que dan los jóvenes son las más bajas respecto de todas las demás etapas vitales, así, chimanes, ignacianos y collas tienen las notas más bajas; las preferencias son los yuracarés seguidos de los trinitarios y los carayanas. Este hecho llama la atención, ya que los matrimonios

interétnicos son principalmente de hombres y mujeres jóvenes.

Siguiendo las elecciones de todas las etapas vitales, se observa una tendencia a calificar con la mayor nota al grupo propio, pero los carayanas y los trinitarios tienen una nota similar. Por el contrario, los chimanes se encuentran en una escala menor.

En Tres de Mayo no existe mucha variación de promedios en las notas que se asignan a los diferentes grupos étnicos. Las mujeres califican con la mayor nota a los ignacianos y con la menor a los carayanas y trinitarios. En general, es interesante observar que en las notas asignadas a los ignacianos y a los carayanas está la consideración de que éstos son más "civilizados". Así, en la jerarquía interétnica, los carayanas están arriba seguidos de los ignacianos y, en tercer lugar, de los yuracarés y trinitarios.

Entre los ancianos las mayores notas son para los carayanas. Los collas tienen mejores calificaciones entre los ancianos que entre las ancianas, pero las ancianas califican con mayor promedio a los yuracarés que los ancianos. La estructura jerárquica posiblemente sea: carayanas en primer lugar, seguidos de los yuracarés, trinitarios y collas. Los chimanes tienen un valor menor.

Los hombres jóvenes, en promedio, otorgan una mejor calificación a los yuracarés y a los trinitarios; las mujeres jóvenes, por su parte, prefieren a los carayanas y, después a los yuracarés. Existe una clara diferencia en el promedio de los collas.

En ambas comunidades se observa que los hombres adultos eligen con un promedio elevado a los yuracarés y carayanas; las mujeres adultas, a los carayanas e ignacianos; los ancianos, a los collas y carayanas; las ancianas, a los carayanas y a los yuracarés; y los hombres y las mujeres jóvenes, a los yuracarés. Es importante notar que la estructura étnica jerárquica asigna un valor repetitivo a los carayanas, ubicándolos en primer lugar seguidos de los trinitarios, yuracares e ignacianos. Los chimanes están en el último lugar.

Por otro lado, se observa que las valoraciones que hombres, mujeres e, incluso, hombres ancianos otorgan a las mujeres de todas

las edades son bajas.

Después del análisis, se puede determinar que la escala colonialmente estructurada asigna el primer lugar a los carayanas; el segundo a los trinitarios, collas e ignacianos; el tercero, a los yuracarés. En último lugar están los chimanes.

4.3. Matrimonios interétnicos

Entre los yuracarés, como ya se dijo, los matrimonios interétnicos no son de aceptación general. La aceptación de las mujeres no yuracarés pasa por una serie de exigencias relacionadas con el cumplimiento de actividades asignadas según la división del trabajo. La preferencia tiene, claramente, rasgos endógamos respecto al grupo.

Lo que se intenta demostrar con las escalas de valores es que los matrimonios interétnicos son practicados en mayor medida por los hombres yuracarés que por las mujeres. Las exigencias a las mujeres no yuracarés que se casan con hombres yuracarés son mayores.

Los promedios de las calificaciones de hombres y mujeres de cada grupo pueden ser estructurados en una escala de valoraciones según género. Así, en el caso de las mujeres, el primer lugar lo comparten las yuracarés y las carayanas; el segundo, las trinitarias y las collas; en el último lugar están las chimanes. El promedio asignado a los hombres muestra que en primer lugar están los carayanas, exceptuando algunos casos que asignan este lugar a los yuracarés, quienes, en todo caso, ocupan el segundo lugar. En el último lugar están los chimanes. En la comunidad Tres de Mayo, las mujeres yuracarés junto a las carayanas ocupan el primer lugar, seguidas de las trinitarias y de las chimanes. En los hombres esta escala se repite.

Examinando los datos se observa dos elementos importantes. Por un lado, los hombres son más valorados que las mujeres y, por el otro, los yuracarés están por encima de los trinitarios. Este último hecho es relevante, ya que en la escala colonialmente estructurada el pueblo trinitario está encima del pueblo yuracaré.

Los matrimonios interétnicos son, mayormente, de hombres

yuracarés con mujeres no yuracarés. Esto parecería mostrar una búsqueda de ascenso social. Este planteamiento inicial, sin embargo, se modifica cuando se observa que en los matrimonios interétnicos con mujeres trinitarias o carayanas el ascenso social no es una búsqueda sino una consecuencia. Doña Marcela, considerada en la comunidad como carayana, cuenta:

> "Como ellos (sus cuñados) no estaban aquí, sin conocerme me aceptaron. Él (su esposo) ya no estaba con su misma gente. Ellos (sus cuñados) ya no tenían esos mismos pensamientos, ya tenían otras ideas, mejores. Ellos pensaban que yo les pudiera ayudar a prosperar, a hacer mejor las cosas". (San Pablo, 20 de febrero de 1999. Cas. N° 47. MC)

Si bien en este caso se muestra claramente un ascenso, los matrimonios interétnicos no tienen supremacía sobre los monoétnicos en las actividades de las familias extensas, como las fiestas y la cosecha. Por el contrario, en estas situaciones se manifiesta un rechazo: "*Aquí vive Fernando, ése es cruzado, su madre trinitaria, su padre yura. Así, ése ya no quiere hablar (el idioma yuracaré), se corre*" (San Pablo, 16 de julio de 1999. Cas. N° 49. MF). Uno de los rasgos importantes del "control" de la identidad étnica es, como se ve, el idioma.

Según los datos de la escala con relación a las preferencias de matrimonio para los hijos, los hombres adultos prefieren que sus hijas e hijos se casen con personas de la misma etnia; en segundo lugar eligen a la etnia trinitaria. Finalmente, con relación a los carayanas se nota una clara predisposición a que sean los hijos más que las hijas los que se casen con personas de este grupo. Existe similar predisposición al matrimonio de hijas e hijos con trinitarios e ignacianos. Al contrario, respecto a los collas dicen que, si se casan con ellos, los echarían de la comunidad.

Entre los ancianos se observa la preferencia a que tanto hijos como hijas realicen matrimonios monoétnicos o con trinitarios. Los ancianos son más permisivos a los matrimonios de los hijos con mujeres carayanas. Con relación a los collas, preferirán que sus hijos e hijas solamente mantengan el saludo.

Las preferencias de las mujeres adultas son los matrimonios monoétnicos, sin embargo son más permisivas a que los hijos hombres

se casen con trinitarias. En este grupo, los matrimonios con carayanas son poco considerados, se prefiere sólo la amistad e, incluso, no pasar del saludo.

Los hombres jóvenes prefieren que sus hijas realicen matrimonios monoétnicos, en clara contraposición a su preferencia sobre los hijos; en este caso, aceptarían el matrimonio con mujeres trinitarias. Con relación a los carayanas, permitirían que se casen más con sus hijas que con sus hijos. En el caso de los collas, la preferencia es negativa.

Se observa una preferencia a los matrimonios interétnicos entre hijos hombres y mujeres trinitarias o carayanas. Por el contrario, con los collas no se permite ninguna relación.

En San Pablo, en todos los casos, se observa que el matrimonio con chimanes es el menos preferido. Esto se debe, probablemente, a que este grupo se encuentra por debajo de los yuracarés en la escala colonialmente estructurada.

En la comunidad Tres de Mayo, la tendencia de los hombres adultos se invierte: prefieren que las hijas realicen matrimonios interétnicos con trinitarios y con carayanas. En el caso de matrimonios con chimanes y collas, se prefiere este tipo de uniones más en los hijos que en las hijas. Este hecho es importante, ya que contrasta con las preferencias de San Pablo.

Las mujeres adultas prefieren los matrimonios monoétnicos, pero se nota también su preferencia a que sean las hijas las que realicen matrimonios interétnicos con trinitarios, ignacianos y collas. Con relación al matrimonio de los hijos, la preferencia se inclina por las mujeres carayanas.

En los ancianos de Tres de Mayo, a diferencia de los de San Pablo, existe preferencia al matrimonio de las hijas con trinitarios y de los hijos con mujeres sirionó y chimán. Con los otros grupos étnicos prefieren guardar distancia, aceptando sólo la amistad. Las ancianas, por su parte, prefieren matrimonios monoétnicos, pero son más permisivas a que sus hijos realicen matrimonios interétnicos con otros grupos, exceptuando el caso de los chimanes, con quienes permitirían

que también sus hijas tengan una relación más cercana.

Los hombres jóvenes de Tres de Mayo prefieren que sus hijos hombres, más que sus hijas, realicen matrimonios interétnicos con trinitarios y chimanes. En cambio, para sus hijas prefieren una relación más próxima con los carayanas. Las preferencias de las mujeres jóvenes se inclinan a que las hijas mujeres realicen matrimonios interétnicos más o igual que los hijos hombres.

Finalmente, en ambas comunidades y en todas las etapas vitales la tendencia principal es que hijos e hijas se casen con personas de la misma etnia, exceptuando a los jóvenes de la comunidad San Pablo que prefieren que sus hijos varones se casen con trinitarias.

Otro hecho importante es que los ancianos de ambas comunidades asignan el mismo valor de preferencia a yuracarés y trinitarios. La variación de la segunda opción es interesante, ya que existe una preferencia por casar a los hijos varones con mujeres trinitarias y a las hijas con hombres carayanas. En Tres de Mayo, otra opción son los chimanes; sin embargo, según los valores asignados, la preferencia es a casar más a los hijos que a las hijas con personas de otras etnias. Con este dato se confirma claramente la estructura vertical que se planteó anteriormente.

La tendencia a los matrimonios endógamos es más fuerte en San Pablo que en Tres de Mayo, posiblemente porque se trata de una comunidad con población más sólida en la medida que es enteramente yuracaré. En San Pablo, los matrimonios interétnicos son continua y abiertamente criticados por los cambios que provocan en la forma de realizar las actividades y en la práctica del idioma:

> "Laura (mujer yuracaré casada con trinitario) dice que no carga tanto jacú (yuca o plátano) porque es pesado. Al respecto, doña Esther (mujer yuracaré casada con yuracaré) comenta: 'Así nomás son éstas que se casan con trinitarios, ya no quieren saber de nosotros. Yo le dije: Nosotras alzamos así. Ella me dijo: No, mi marido nomás alza así pesado'. Dice que ni el idioma entiende, cómo no va a entender si ella es pariente. Así nomás son las que se casan con trinitarios, ya no quieren nada con los yuras'". (San Pablo, 8 de julio de 1999. Diario de campo N° 2: 54. EN)

En cambio, en la comunidad Tres de Mayo, si bien los matrimonios interétnicos no son los preferidos, las críticas a éstos son menos duras, posiblemente porque en la comunidad viven también familias trinitarias. Los jóvenes y los hombres adultos consideran que es bueno casarse con personas de otros pueblos, y son ellos, más que las mujeres, los que realizan matrimonios interétnicos.

En Tres de Mayo se observa con claridad que en los matrimonios de mujeres yuracarés con hombres trinitarios los roles de las mujeres tienden a cambiar, es decir, dejan de traer leña o cargar los productos del chaco. Esto no es bien visto; las críticas son constantes, especialmente de las mujeres. En cambio, en los matrimonios de hombres yuracarés con mujeres trinitarias, los hombres asumen actividades que, según la división del trabajo, no les pertenecen: conseguir leña, dedicar más tiempo de trabajo en el chaco y abastecer cotidianamente de yuca y plátano a la familia. Esto lleva a pensar que los matrimonios interétnicos no son los favoritos porque rompen la norma cultural de los matrimonios endógamos e introducen conflictos en la división de las actividades. Sin embargo, los jóvenes y las señoritas están de acuerdo en que se realicen más matrimonios interétnicos.

CAPÍTULO CINCO

Las comunidades trinitarias de Puerto San Lorenzo y del Cabildo Indigenal de Trinidad

Zulema Lehm Ardaya

1. Reproducción demográfica, género y matrimonios interétnicos

1.1. Reproducción demográfica del grupo étnico

Con base en el análisis de los cronistas más tempranos y de los restos arqueológicos encontrados en los Llanos de Mojos, Denevan estimó la población de los mojeños —de habla arawac— en 30.000 habitantes a principios de 1600. Al finalizar ese siglo, esta población se había reducido a 15.000. La principal causa de esta drástica reducción fueron las epidemias que llegaron con la conquista y contra las cuales los indígenas no poseían defensas biológicas (Denevan, 1980: 191 y 194; Marbán [1676], 1899). De hecho, a su ingreso a Mojos, el Padre Marbán ([1667], 1899: 132) señalaba que el despoblamiento condujo a que algunos pueblos se juntaran con otros, lo que habría implicado cambios en los sistemas de residencia y probablemente de parentesco, aunque no se menciona que esta situación haya conducido a matrimonios interétnicos.

Durante todo el período reduccional, además de referir a las epidemias que azotaban las misiones periódicamente,[38] sucesivos censos realizados en las reducciones mostraban bajos niveles reproductivos,

---

[38] En 1735, el Gobernador Argomosa escribía: "*...viene a ser el país tan poco sano que siempre abundan los enfermos, siendo rarísimo el año en que no experimentan alguna peste, que corre todos los pueblos, y ha habido epidemia tan voraz, que en solas dos reducciones quitó la vida a más de 1200 personas*" (En: Tormo, 1978 y 1979: 29).

[39] Al analizar los censos realizados en todas la misiones, incluyendo las mayoritariamente mojeñas, entre 1720 y 1764, Block establece que el número de hijos por pareja nunca alcanzó a dos, "*el índice mínimo para mantener la población*" (Block, 1997: 129).

bajas tasas de fecundidad, [39] una proporción mayor de hombres que de mujeres, [40] altas tasas de mortalidad [41] y una baja esperanza de vida (Altamirano [1700], 1979: 53). A estos factores se sumaban algunas prácticas culturales, como el infanticidio especialmente de los niños débiles y de los gemelos (*Ibid.*: 35, 41, 53).

Al inicio del período reduccional, las misiones presentaban ascensos demográficos debido a la incorporación de población no reducida. La composición étnica de las reducciones presentaba un núcleo mayoritario, correspondiente a una etnia, pero también población minoritaria correspondiente a diversos grupos. Así, por ejemplo, Trinidad se fundó con una mayoría de población moja pero también fueron incorporados miembros de la etnia guaraya. [42] En otras, como San Javier, se concentró a 500 habitantes de la Misión de Trinidad y 2.000 de las parcialidades étnicas de tapacuras, guarayos y baures; en San Ignacio se concentró a población de la parcialidad de los punuanas de habla moja y a los cañacure de otra lengua (Tormo, 1978 y 1979: 59, 75). Posteriormente, con la finalidad de evitar la desaparición de las reducciones debido

---

[40] En Loreto, para 1717, la proporción de hombres y mujeres era de 51% frente a 49% respectivamente para el total de la población y de 62% de hombres frente a 38% de mujeres en edad casamentera (solteros más viudos hombres y mujeres). Para 1752, la brecha entre hombres y mujeres se había incrementado a 53% frente a 47% para la población global y 67% frente a 33% para la población en edad de casarse (Tormo, 1978-1979). Por su parte, Block (1997: 128, 130), analizando los datos de cinco censos, 1720, 1736, 1749, 1752 y 1764 para el conjunto de la población reducida (incluye mojeños y otros) establece que la distribución entre los sexos estuvo permanentemente sesgada en favor de los varones, oscilando las hijas entre un máximo de 47,8% en 1736 y un mínimo de 45% en 1720, dando un promedio de 46,8% para los cinco censos; de acuerdo con este autor, el descenso demográfico hay que atribuirlo a los desequilibrios entre los sexos y a las epidemias.

[41] Con base en la información demográfica referida a Trinidad, Tormo (1978-1979: 76) estima un índice de mortalidad media anual de 34,9 por mil habitantes para el período decenal de 1688 a 1698. Block (1997: 134) contrasta esta estimación con la obtenida para las reducciones de California que dan cifras de 75-80 muertes por mil y Denevan (1980: 203) da una tasa de disminución demográfica (para el conjunto de etnias de los Llanos de Moxos) del 90% para el período de 1600 a 1700.

[42] En 1669, Marbán escribió: "*Avísame el P. Cipriano que tiene bautizados en su pueblo mil y sesenta almas, y que faltan otras muchas* que por ser de distinta lengua, *o por haber poco que se redujeron al pueblo necesitan de más espera y más disposición para el bautismo*". En 1702, también se hace referencia al retorno de unos 350 a 400 individuos guarayos que habían fugado anteriormente de Trinidad (En: Tormo, 1978-1979: 74, 77).

a las persistentes caídas demográficas, los misioneros promovieron traslados de población de una misión a otra, muchas veces de parcialidades étnicas diferentes. [43] Como Block (1997: 137) demuestra para la misión de Reyes, esta situación derivó en matrimonios interétnicos que progresivamente dieron lugar a un proceso de etnogénesis que ha resultado en la configuración étnica actual del pueblo mojeño.

Por otro lado, al finalizar el período jesuítico se puede observar algunos indicadores que muestran una lenta recuperación de la población mojeña. De hecho, si en 1717 la población infantil de Loreto representaba tan sólo el 17%, para 1752 esta población ascendió al 30% (Tormo, 1978-1979). Siguiendo a Tormo (*Ibid.*) y a Block (1997) puede afirmarse que esto se debió al surgimiento progresivo de defensas biológicas en la población nativa frente a las enfermedades traídas con la conquista. Sin embargo, la pérdida de la población mojeña fue tan dramática que podríamos decir que hasta ahora no ha podido alcanzar los niveles pre coloniales estimados por Denevan (1980).

En adelante, y hasta el presente, la población mojeña muestra un difícil proceso de recuperación demográfica, los indicadores más claros de esta recuperación se presentaron entre 1773 y 1831. [44] Sin embargo, en ese período, los cambios administrativos derivados de la expulsión de los jesuitas dieron como resultado procesos de emigración, consignados como "huidas", de las reducciones que se dirigían principalmente al Brasil, hacia los bosques subandinos (Moreno, 1973) y de artesanos especializados a Santa Cruz (Block, 1997: 204). Es posible sugerir que a raíz de estas emigraciones y lejos del control cultural se hubiesen producido matrimonios interétnicos en los lugares de desti-

[43] En 1740, la población de Loreto fue incrementada con "supervivientes" provenientes de la misión de Santa Rosa de Pampas que albergaba a parcialidades maropa o tacanas (Tormo, 1978 y 1979: 29-30; Garriga, 1906).

[44] Para el conjunto de las reducciones, se observó un incremento de la población femenina frente a la masculina entre 46,9% en 1773 y 50,2% en 1803. En el caso de Loreto, para 1780 se contaba: "*un total de 1313 habitantes distribuidos en 758 casados, 59 solteros, 20 solteras, 30 viudos, 23 viudas, 221 párvulos y 280 párvulas*" (Tormo, 1978 y 1979: 33), con una mayor proporción de niñas que de niños, aunque entre la población adulta la distribución poblacional todavía se mantenía favorable a la población masculina. En 1831, la población menor de 14 años en Trinidad constituía el 50% (*Ibid.*: 81).

no. Entre tanto, para las reducciones, Moreno (1973) documenta varios casos donde la "lascivia" de los curas inició el proceso de mestizaje entre criollos e indígenas en los Llanos de Mojos.

Aproximadamente a partir de 1830, se produjo un incremento sostenido de población blanca y mestiza en las ex reducciones mojeñas, [45] al finalizar el siglo XIX la expulsión de población indígena de las ex reducciones era un hecho. [46] A partir de 1840, los enganches de la fuerza de trabajo indígena, primero para la extracción de quina y posteriormente de caucho, determinaron dramáticas caídas demográficas, especialmente entre la población masculina, [47] a la que se sumaron esporádicos brotes epidémicos [48] y, al mismo tiempo, desde mediados de 1800 y crecientemente con los movimientos milenaristas de búsqueda de la Loma Santa, comenzaron a resurgir asentamientos mojeños dispersos (Lehm, 1999), alejados de las ex reducciones. En tanto estas últimas progresivamente irían cobrando el perfil de ciudades con población predominantemente blanca-mestiza y un entorno rural fuertemente marcado por la presencia indígena.

El período que va de 1900 a 1950 muestra una consolidación de la población blanca en la región que se refuerza con la caída del caucho

---

[45] Hacia 1830, en todo Mojos, se contaba con 57 blancos, todos hombres solteros, establecidos en Trinidad y burócratas estatales (D'Orbigny [1831], 1992; Block, 1997: 216). Hacia 1855, se contaba con 1.191 blancos en todo el Beni, la mayoría se encontraba en Trinidad, era una población compuesta por administradores estatales y un número importante de "desterrados" políticos (Block, 1997: 217).

[46] Para 1901, Trinidad tenía un total de 842 blancos, 1.436 mestizos, 1.765 indígenas, un negro y 250 personas sin especificar; de la población indígena, 1.738 vivían en el área rural y sólo 27 habían quedado en la ex reducción (Tormo, 1978-1979: 82).

[47] En 1846, el área de Trinidad contaba con aproximadamente 2.572 habitantes indígenas, para 1901, esta población se había reducido en un 42% a 1.765 habitantes. El viajero Mathews encontró en el Carmen del Iténez a 750 mujeres de todas edades, 15 ancianos y 42 muchachos jóvenes (En: Del Castillo, 1929: 106; Moreno).El decaimiento de la población indígena, que constituía la mayoría de los contribuyentes, a partir del Decreto de Creación del Departamento, dejó en quiebra por algún tiempo al erario departamental (Limpias, 1942: 208).

[48] Trinidad presenta un crecimiento poblacional hasta 1831, a partir de entonces existe una inflexión que se explica por la presencia, en 1831, de una erupción de viruela; posteriormente, existieron nuevas erupciones de viruela y fiebres en 1845, 1849 y 1858 (Block, 1997: 232).

y su inmigración desde el norte. La población indígena mojeña, en el primer cuarto del siglo XX, muestra un nuevo proceso de recuperación interrumpido nuevamente por brotes epidémicos. [49] Entrando al segundo cuarto del siglo XX, aunque no se cuenta con datos, los testimonios orales sugieren importantes caídas de la población masculina, ocasionadas por el reclutamiento para la guerra del Chaco; este despoblamiento remató, al finalizar la guerra, con nuevos brotes epidémicos (Teófilo Maleca. Puerto San Lorenzo, 4 de febrero de 1999).

Desde principios de siglo y aun en el presente, la dinámica demográfica de los indígenas mojeños, mayormente en el área rural, está caracterizada por un proceso de concentración, dispersión y movilidad poblacional que recuerda en cierto modo a los patrones de asentamiento precoloniales, todo ello al influjo de los movimientos milenaristas en busca de la Loma Santa (Lehm, 1999).

A partir de 1950 y hasta 1994, la información demográfica sobre los pueblos indígenas del Beni en general y sobre los mojeños en particular no permite establecer tendencias de crecimiento o decrecimiento de la población, debido a que se basa en estimaciones gruesas y muchas veces parciales realizadas por entidades no oficiales, o porque los censos oficiales no discriminan los diversos grupos étnicos (incluyen a todos los grupos étnicos del Beni como "otros", basándose exclu-

---

[49] "*En una visita que hice en el año de 1921 al rancherío de 'San Lorenzo', encontré más de la mitad de los habitantes que habían sido victimados por la viruela. Sus habitantes yacían abandonados dentro de sus propias habitaciones, y gran parte de ellos habían sido devorados por los 'gallináceos' y 'chanchos', pues al declararse una epidemia de tal naturaleza, los indios abandonan todo y huyen a la montaña. Ignorante de lo que pasaba, entré en la primera casa que encontré y me puse a esperar al dueño de ella, y como sintiese mal olor, me pasé a la contigua, que también estaba abierta, y los pocos muebles que tenía estaban en desorden, que más me pareció vestigio de un saqueo; me extrañaba el silencio del rancherío, pues no se encontraba alma viviente por los caminos, que a la guisa de calle unen a las cabañas. Mi acompañante un indio de la tribu de los Yuracarés, que había ido a ver si encontraba alguna persona, al poco rato regresó asustado, diciendo que sólo había visto muertos de 'picuela', y apuntábase a la casa contigua, que estaba separada por unos veinte metros de distancia. Nadie se puede imaginar la impresión que me causó la vista de aquella cabaña. En una 'huaracha', estaba un cadáver en franca descomposición, en el suelo estaba otro, que parecía haber sido devorado por los 'chanchos', por el suelo, grandes cantidades de excrementos de las 'Auras Vultur', que se habían banqueteado en aquel festín macabro*" (Del Castillo, 1929: 107).

sivamente en la variable del idioma). Finalmente, el Censo Indígena de 1994 no incorpora a la población urbana, lo que en el caso de los mojeños y otras poblaciones de ex reducción resulta problemático, aún más si se toma en cuenta que, según el Censo Nacional de 1992, el Beni tiene el segundo índice más alto de urbanización en el país.

Cuadro N° 28

Datos de población del pueblo mojeño, según fuente y años

Grupo étnico	Torrico	ILV 1967	ILV 1972	Kelm 1972	Riester 1972	Riester 1974	INE, 1980	SAE/INE 1994
Mojeños	4.000	2.500	10.000	10.000	(10.000)	15.000 - 17.000	9.000	17.578 [50]

Fuentes: Riester, 1976; INE, 1980; SAE; INE, 1996.

De manera coincidente con la distribución proporcional por sexo del grupo étnico, los censos comunales realizados muestran que de 498 habitantes en la zona del Cabildo Indigenal el 47% son mujeres y el 53% hombres. En Puerto San Lorenzo, de 134 habitantes distribuidos en 17 viviendas el 46% son mujeres y el 54% está constituido por hombres.

La evolución de la población en años sucesivos muestra que en 1988 la población del Cabildo Indigenal era de 474 habitantes, de los cuales el 56% eran hombres y el 44% mujeres. Para 1999, la población se incrementó sólo en 4,8%, con un ascenso en favor de la proporción de mujeres. Entre tanto, la población de Puerto San Lorenzo, en 1995 tenía 170 habitantes (50,6% mujeres y 49,4% hombres) (Kudrenecky y Ramos, 1995); en 1997, ascendió a 200 habitantes (43% mujeres y 57% hombres) (Puma y Bogado, 1997); y en 1999, descendió en un 33% respecto de 1997, esta reducción afectó principalmente a la población masculina. Los datos expresan una tendencia que puede considerarse general: disminución de la población rural pero pequeños incrementos en la población urbana de Trinidad. Esto último muestra que Trinidad es una suerte de lugar de paso para emigraciones más definitivas

[50] El Censo Indígena consideró por separado a la población mojeña y a la loretana, siendo que los loretanos corresponden al mismo grupo étnico. Aquí se han sumado ambas poblaciones.

[51] La población total del Beni censada en 1992 era de 276.174 habitantes, de los cuales 142.627 (51,6%) eran mujeres y 133.547 (48,4) hombres (INE, 1993).

De acuerdo al Censo Indígena de 1994, la población mojeña que habita el área rural es de 17.578 habitantes, distribuidos en 9.303 hombres (53%) y 8.275 mujeres (47%), dispersos en 402 asentamientos. Al igual que en el pasado, llama la atención la distribución de la población según sexo, puesto que, para el departamento del Beni, esta relación es inversa. [51]

1.2. Indicadores de las comunidades estudiadas

Frente al vacío anteriormente mencionado, es posible tener un acercamiento al comportamiento demográfico a partir del estudio de Puerto San Lorenzo, comunidad rural, y del Cabildo Indigenal de Trinidad, comunidad urbana.

Gráfico N° 5
Cabildo Indigenal: Distribución de la población por sexo y edad según épocas

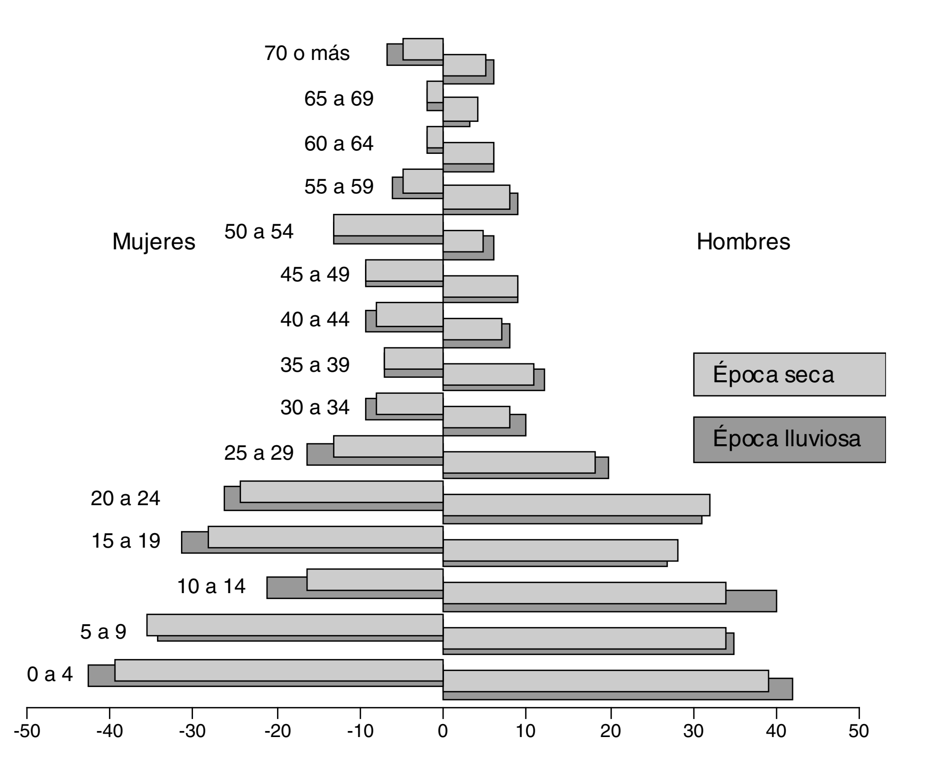
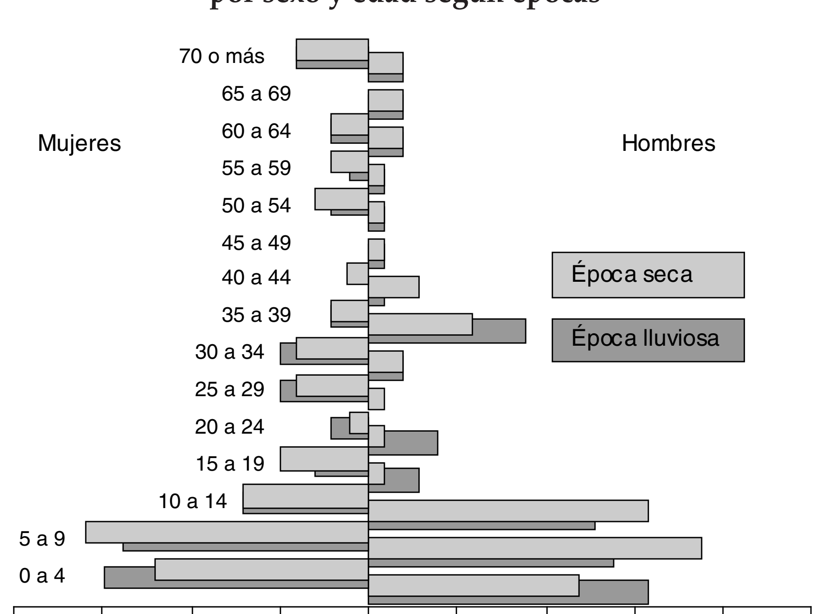


Gráfico N° 6
Puerto San Lorenzo: Distribución de la población por sexo y edad según épocas



hacia Santa Cruz.

Tomando en cuenta que los censos comunales se realizaron en enero y febrero de 1999 (época lluviosa) y se actualizaron en agosto (época seca) del mismo año, en ambos casos se puede observar que la población se redujo en la época seca. La estructura del Cabildo Indigenal se aproxima más a una población estable que contrasta con la de Puerto San Lorenzo caracterizada por vaciamientos entre los 0-4 y 15-49 años, estos vaciamientos son particularmente notables en la población masculina y se deben a emigraciones de hombres solos y, en algunos casos, de hombres y mujeres adultos con niños menores de cuatro años. Esta situación se acentúa en la época seca. Por otro lado, en esta misma época se incrementa la población en edad escolar (5-14 años).

En este punto es necesario destacar dos elementos. Primero, el incremento de la población escolar en la época seca se debe a la presencia de niños que son anualmente reclutados de los asentamientos dispersos

yuracarés y no indígenas, hijos de los trabajadores de las estancias vecinas, para cubrir el número de alumnos que exige el sistema educativo. Segundo, los datos expresan claramente el ritmo anual de la venta de fuerza de trabajo; de hecho, es durante la época seca cuando existe demanda de mano de obra. Las historias de vida muestran que ambos factores inciden en los matrimonios interétnicos, el primero al propiciar un acercamiento entre jóvenes adolescentes hombres y mujeres de distinto grupo étnico y, el segundo, porque conduce a hombres y mujeres jóvenes a encuentros interétnicos en centros laborales fuera de la comunidad.

En el Cabildo, la población económicamente activa (15-64 años) es el 53,4% frente a un 43% de población menor de 15 años y 3,6% de población mayor de 64 años. Aquí, se observa un equilibrio demográfico que contrasta, nuevamente, con el caso de Puerto San Lorenzo, donde la población económicamente activa constituye apenas el 35,07% frente al 58,96% de niños menores de 15 años y 5,97% de población mayor de 64 años. Esta situación está asociada a los altos índices de fecundidad y los fuertes procesos emigratorios, especialmente masculinos, en la comunidad rural.

El tamaño promedio de las unidades domésticas (número de personas que viven en una vivienda), en el caso del Cabildo Indigenal (57 viviendas) asciende a 9,7; en tanto, que en Puerto San Lorenzo es de 7,4 (17 viviendas). El tamaño promedio considerablemente mayor en el Cabildo Indigenal expresa las condiciones de habitación. De hecho, la zona del Cabildo se ubica sobre 8.000 metros cuadrados en el radio

Cuadro N° 29
Indicadores reproductivos

Indicadores de fecundidad	Cabildo Indigenal	Puerto San Lorenzo
Tasa general de fecundidad	204 por mil	412 por mil
Edad promedio de la primera unión	16,5	14,5
Edad promedio del primer embarazo	17,8	15,6
Número promedio de embarazos	5,0	7,0
Edad promedio del último embarazo	39	39,3
Promedio de hijos nacidos vivos	4,3	6,4
Promedio de hijos actualmente vivos	3,1	5,0

Fuente: Censos comunales y encuesta a mujeres mayores de 12 años, 1999.

urbano, cada lote tiene un tamaño máximo de 75 metros cuadrados.

El conjunto de indicadores que se presentan en el cuadro anterior muestra una mayor fecundidad en la comunidad rural de Puerto San Lorenzo. Aquí, el factor determinante es la edad promedio de la primera unión y está relacionado con la continuidad de la práctica de matrimonios arreglados por los padres en edades tempranas, característica que tiende a perderse en el Cabildo. Asimismo, debe mencionarse el mayor acceso a información sobre métodos anticonceptivos no tradicionales por la población femenina en el centro urbano.

Si se compara los datos anteriores con los de otros pueblos de la Amazonía (Morán, 1990) se puede establecer, como lo hace Hern (1994) en el caso de los Shipibo de la Amazonía peruana, que la población mojeña en la actualidad tiene altos niveles de reproducción biológica. Sin embargo, la comparación con la historia demográfica y la situación actual en la comunidad de Puerto San Lorenzo, relativamente aislada, con la población del Cabildo, en pleno centro urbano, muestra importantes cambios en el patrón demográfico del pueblo mojeño. Por una parte, la pérdida de prácticas culturales, como el infanticidio, conduce a un incremento de la población; pero, por otro lado, cambios culturales derivados de la inserción de la población indígena en el centro urbano conducen a una reducción de los indicadores reproductivos. A pesar de esto último, la comparación con los datos históricos muestra que los índices reproductivos actuales del pueblo mojeño son superiores a los del período del contacto y la reducción.

Entre enero de 1998 y enero de 1999, en el Cabildo Indigenal nacieron ocho niñas y 12 niños; en tanto que en Puerto San Lorenzo nacieron tres niñas y cuatro niños. Respecto a las muertes, en el Cabildo fallecieron dos mujeres y cuatro hombres y en Puerto San Lorenzo falleció un hombre. Puede observarse que en ambas comunidades nació y falleció una proporción mayor de hombres que de mujeres. Como en ambos casos los nacimientos fueron más que las muertes, puede establecerse una tendencia al nacimiento de un número mayor de niños y atribuir a este hecho la distribución de la población por sexo en favor de los hombres.

En el caso del Cabildo, las mujeres entrevistadas atribuyen la

mayor incidencia en la muerte de sus hijos al pasmo o tétanos, a las enfermedades desconocidas, a las enfermedades diarréicas y a las enfermedades bronco pulmonares. En tanto que en Puerto San Lorenzo, en primer lugar están los hechizos; en segundo lugar, las enfermedades diarréicas; y, en tercer lugar, el pasmo o tétanos. En ambos casos, son coincidentes las enfermedades diarréicas y el tétanos, localmente denominado pasmo. [52]

En la encuesta realizada a las mujeres mayores de 12 años, se les preguntó sobre la emigración de los hijos y de las hijas, el lugar al que se fueron primero y el lugar en el que se encuentran actualmente. Esta información permitió establecer un patrón de emigraciones según género. Así, en el caso del Cabildo Indigenal, con una población constituida mayormente por inmigrantes, si bien una mayoría de hijos e hijas inmigró a Trinidad juntamente con sus padres, entre los que se quedó en el área rural la proporción de hijos hombres fue mayor que la de hijas mujeres. Posteriormente, de los hijos e hijas inmigrantes a Trinidad, porcentajes similares volvieron a emigrar a Santa Cruz, pero una parte minoritaria de los hijos hombres —no así de las mujeres— retornaron al área rural.

En el caso de la comunidad rural de Puerto San Lorenzo, se observó que la emigración de los hijos e hijas se realizó mayormente a Trinidad como primer lugar, siendo mayor la proporción de hijos que de hijas. Sin embargo, el destino actual muestra que un porcentaje importante de hombres retornó al área rural en tanto que las mujeres se quedaron en Trinidad y muchas de ellas pasaron Santa Cruz. Un porcentaje significativo de madres, tanto del Cabildo como de Puerto San Lorenzo, desconoce el lugar actual de residencia de sus hijas; este desconocimiento no se presenta en ningún caso cuando se trata de los hijos varones, esto está relacionado con los matrimonios interétnicos y con las prácticas de la residencia matrimonial en el lugar del marido.

---

[52] La incidencia del tétanos queda expresada en el siguiente testimonio: "*Nosotros fuimos 17 hijos de una misma madre y de un mismo padre, pero todos los que nacían se morían, no querían vivir, apenas hemos vivido cinco, dos hombres y tres mujeres, los que murieron eran los primeros, los hijos mayores se morían de pasmo o tétanos como dicen*". (Puerto San Lorenzo, 17 de julio de 1999. NT)

2. Situación de los géneros en la economía familiar

En Puerto San Lorenzo, la economía comunal está basada en la agricultura, la pesca, la caza, la recolección, la cría de animales domésticos (gallinas, patos, chanchos y ganado sólo por algunas familias), la transformación de productos agrícolas y de recursos del bosque, la compra-venta de productos y la venta de fuerza de trabajo en las estancias vecinas y, crecientemente, en oficios relacionados con la organización indígena supracomunal. En cambio, la economía de la zona del Cabildo Indigenal de Trinidad está basada mayormente en la venta de fuerza de trabajo y en los trabajos por cuenta propia. Siguiendo a Barth (1974) se puede constatar que, en ambas comunidades, los sistemas económicos articulan tanto las esferas de la reciprocidad como del mercado; en el caso de Puerto San Lorenzo, la primera es más amplia que la segunda, en tanto que en el Cabildo, ubicado en la ciudad de Trinidad, es a la inversa.

2.1. División del trabajo

En la investigación se aplicaron las técnicas de los Calendarios Anuales de Actividades realizados tanto por hombres como por mujeres, y del Registro de Actividades Diarias durante una semana en tiempo seco y una semana en tiempo de lluvias por 15 familias en el Cabildo Indigenal y 10 familias en Puerto San Lorenzo. Los resultados muestran un sistema de división del trabajo dentro de la familia trinitaria que se caracteriza por su complementariedad, lo cual, como se verá, no necesariamente implica equidad en la distribución del trabajo.

En Puerto San Lorenzo, las actividades exclusivamente realizadas por las mujeres son: hacer chicha, barrer la casa, coser ropa, lavar ropa, golpear algodón, hilar (exclusivamente las ancianas), tejer algodón, machucar el motacú y sembrar el algodón. La cocina aparece como una actividad compartida entre hombres y mujeres debido a que los hombres en sus salidas solos, eventualmente por varios días, se ven obligados a cocinar sus alimentos; sin embargo, cotidianamente es una actividad bajo la responsabilidad de las mujeres.

Las actividades que realizan exclusivamente los hombres son: hacer flechas, realizar trabajos de carpintería, hacer cascos (canoas), zimbar lazos; rozar, tumbar, quemar y basurear el chaco, sembrar caña, carpir y recarpir, traer plátano, pescar tanto en el río como en la laguna, cazar y proveer de leña al hogar.

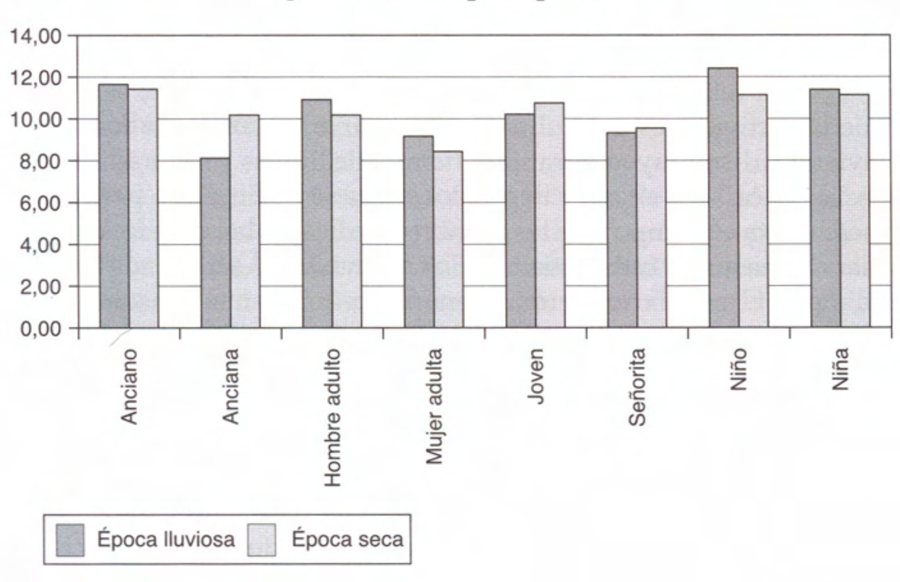
Las actividades compartidas entre hombres y mujeres son: tejer hojas, raspar tutumas, sembrar arroz, maíz, fréjol, rama o yuca, plátano, sandía, tomate, cebolla y ají; cosechar arroz, maíz, rama o yuca, café, chocolate, chaquiras; tostar el chocolate y el café y el hacer chivé; moler arroz y caña; construir las viviendas, atender la limpieza comunal y arreglar la escuela y la vivienda de los profesores. A excepción del tejido de hojas, el raspado de tutumas, la siembra de la cebolla y la elaboración del chivé, de las cuales las mujeres son responsables pero cuentan con la participación de los hombres, las demás actividades están bajo la responsabilidad de los hombres, aunque las mujeres participan también en ellas.

Con relación a la estacionalidad de las actividades, se observa que las actividades masculinas, al realizarse mayormente fuera de la vivienda, disminuyen durante el tiempo de lluvias y esporádicamente en la época seca cuando llegan los "surazos". En estos períodos se incrementa el tiempo que los hombres dedican a las distracciones (tomar chicha, jugar fútbol, visitar a los vecinos). Las actividades femeninas, por el contrario, se mantienen relativamente constantes. Las mujeres, especialmente en el tiempo de los "surazos" y cuando llueve, se dedican a los tejidos de fibras cuando éstas se ponen flexibles; durante el tiempo seco, son más frecuentes los tejidos de algodón por cuanto la fibra tiene menos humedad. En esta última época, las mujeres dedican también mayor tiempo a la elaboración de subproductos. El cambio de productos entre familias es una actividad que mayormente realizan las mujeres y se combina con la visita a familiares o vecinos.

En Puerto San Lorenzo se logró una aproximación a la distribución del tiempo de descanso entre hombres y mujeres de las distintas generaciones a través de la aplicación del Registro de Actividades Diarias. Así, se pudo establecer que los trabajos no estacionales e intensos que realizan las mujeres se traducen en menos horas de descanso. En tiempo seco, los hombres adultos y jóvenes descansan menos que en

presenta variaciones importantes, en tanto que sí existe variación en el tiempo promedio de descanso de los niños. Éstos descansan más en tiempo de lluvias que en la época seca, esto se debe a que el registro de la época lluviosa se realizó en plena vacación escolar. En tiempo seco, el descanso de las mujeres se reduce pero aumenta el de las ancianas. La explicación de lo último está relacionada con el hecho de que en la época lluviosa las ancianas madrugan para golpear el algodón que tejerán en el tiempo seco. En el tiempo de descanso de las mujeres jóvenes y niñas no existen grandes variaciones entre las dos épocas.

Gráfico N° 7
Puerto San Lorenzo: Tiempo de descanso según género y generaciones por épocas



En el Cabildo Indigenal, las mujeres salen a trabajar, sobre todo, como lavanderas o empleadas domésticas; otros rubros en los que trabajan son: peluquería, meseras en restaurantes, costureras, profesoras y ayudantes de ventas. En tanto, los hombres trabajan mayormente como albañiles y en carpinterías; otros trabajos menos frecuentes son: trabajadores eventuales en la agricultura, profesores, profesionales, jardineros, motosierristas, limpieza de oficinas, electricistas, taxis-

jóvenes y niñas no existen grandes variaciones entre las dos épocas.

En el Cabildo Indigenal, las mujeres salen a trabajar, sobre todo, como lavanderas o empleadas domésticas; otros rubros en los que trabajan son: peluquería, meseras en restaurantes, costureras, profesoras y ayudantes de ventas. En tanto, los hombres trabajan mayormente como albañiles y en carpinterías; otros trabajos menos frecuentes son: trabajadores eventuales en la agricultura, profesores, profesionales, jardineros, motosierristas, limpieza de oficinas, electricistas, taxistas, cargadores y ayudantes de mecánica. Se puede observar que la población indígena del Cabildo de Trinidad accede mayormente a un mercado laboral genéricamente segmentado, es decir, existen oficios a los cuales solamente acceden las mujeres y oficios a los que solamente acceden los hombres. En el caso de las mujeres, esos oficios están relacionados con los roles domésticos socialmente asignados.

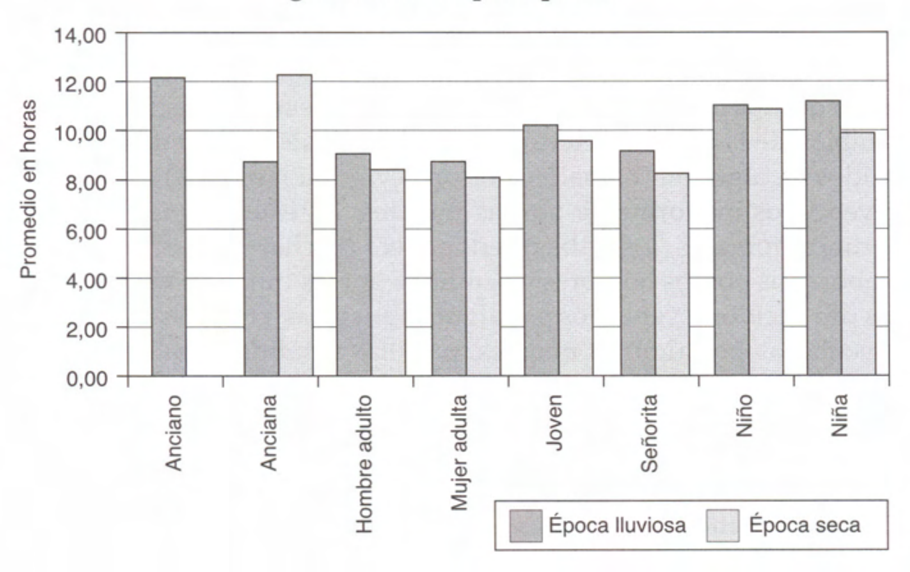
Una aproximación a los ingresos según oficio permite constatar que, excepto en el caso de las peluqueras que declaran obtener ingresos más altos, las mujeres reciben un menor salario que los hombres. Entre los oficios masculinos, por su parte, el de albañil, al que accede una mayor proporción de los hombres del Cabildo, es el menos retribuido pero siempre más que los oficios femeninos. Esto se debe a la estacionalidad del oficio, durante la época lluviosa la construcción decae considerablemente (Flujo de Productos, 1999).

Por otro lado, en la mayoría de las familias del Cabildo se observa que los ingresos provienen de la venta de fuerza de trabajo pero también de la venta de ciertos productos. Entre éstos se destacan los tejidos de algodón (hamacas, bolsones y porta lapiceros) elaborados y vendidos mayormente por las mujeres, las esteras que producen algunos hombres, los trabajos en madera (cucharas de diverso tipo) elaborados por los hombres y vendidos por las mujeres, velas y pabilos producidos y vendidos por algunas ancianas, comidas elaboradas y vendidas por algunas mujeres, pastillas vendidas tanto por hombres como por mujeres y, en menor medida, frutas (toronja y naranja) y subproductos de la miel de caña que generalmente la venden algunos hombres. También se observó que mientras las niñas cuidan a sus hermanos(as) menores, los niños entre 10 y 12 años salen a trabajar en el lavado de motocicletas y en el lustrado de zapatos.

plen con mayor rigor y frecuencia que en la comunidad de Puerto San Lorenzo, en parte porque en esta última la presencia de la religión evangélica es fuerte. En el Cabildo, una parte del aporte para las fiestas viene en productos y recursos naturales de algunas comunidades rurales donde viven algunas autoridades; la otra, proviene del aporte monetario y en trabajo de la mayoría de los habitantes de la zona (*Ibid.*).

Por otro lado, la distribución del tiempo de descanso entre los géneros y generaciones permite una aproximación a la situación de los géneros en el Cabildo Indigenal de Trinidad.

Gráfico N° 8
Cabildo Indigenal: Tiempo de descanso según género y generaciones por épocas



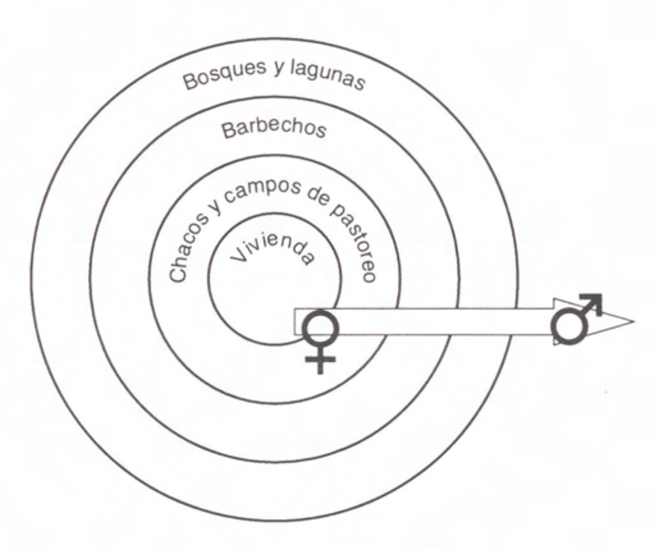
Se puede constatar que, con excepción de las ancianas y las niñas en la época seca, los hombres en las diferentes etapas vitales disponen de mayor tiempo para el descanso. El descanso incluye las siguientes actividades: dormir, mecerse en la hamaca, conversar con otros miembros de la familia, descansar por la lluvia y permanecer sentado. También se puede observar que, con excepción de las ancianas, tanto hombres como mujeres descansan más en la época de lluvias.

2.2. Los sistemas de acceso a las áreas de recursos naturales

A diferencia de las comunidades rurales, el Cabildo Indigenal no dispone de áreas de uso de los recursos naturales; sin embargo, sus habitantes acceden a ellos de diferentes maneras, y para esto es determinante el tiempo que llevan como inmigrantes en la ciudad. Así, las familias de reciente inmigración conservan el acceso a recursos naturales en áreas de sus comunidades de origen; las de mediana antigüedad acceden a los recursos a través de las redes de parentesco con familiares del área rural; finalmente, una proporción importante de antiguos inmigrantes solamente accede a los recursos a través de su compra en el mercado y, entre éstos, unas pocas familias poseen tanto un terreno urbano en Trinidad como parcelas ubicadas sobre la carretera Trinidad-Santa Cruz.

En el caso de Puerto San Lorenzo, el sistema de acceso a las áreas de uso de los recursos entre los géneros está determinado por la división del trabajo. Así, dado que las actividades socialmente asignadas a las mujeres determinan que éstas pasen más tiempo en la vivienda, el asentamiento y el río tienen menos acceso a las áreas más alejadas. Este sistema de acceso, al que da lugar la división complementaria del trabajo, puede representarse gráficamente de la siguiente manera:

Gráfico N° 9



trabajo, puede representarse gráficamente de la siguiente manera:

Esto implica, a su vez, sistemas de conocimientos fuertemente diferenciados acerca de los recursos naturales del entorno de mayor dominio de los hombres y de las tecnologías para la transformación tanto de productos agrícolas como de los recursos del bosque de mayor dominio de las mujeres.

2.3. Impactos de las emigraciones sobre la situación de los géneros

La marcada división del trabajo implica una serie de estrategias y adaptaciones sociales para responder a las dinámicas tanto económicas como organizativas que se realizan fuera de la comunidad. Esto es particularmente notable cuando los hombres, aunque recientemente también las mujeres, salen para vender su fuerza de trabajo por períodos prolongados o para atender las convocatorias del nuevo movimiento indígena:

> "Mi marido casi no para aquí, primero se fue para trabajar en la Esperanza (embarcación que pertenecía a la organización supracomunal del TIPNIS), ahí se perdió varios meses. Entonces yo me tenía que ir a trabajar en el chaco, traer el plátano, íbamos a carpir con mi madre porque entonces tuve que vivir con ella, como si yo estuviera en poder de ella y yo iba y la ayudaba. Y así hemos estado mientras él a veces nos mandaba, por decir, manteca, para cubrir nuestras necesidades, y con eso también uno ya cambiaba. Pero recién ahora parece que me estoy acostumbrando, ya que es mucho lo que nos deja, ya tenemos cinco hijos. Por eso yo le he dicho que ya no se meta en cualquier trabajo, pero siempre la necesidad obliga. Pero, como digo, siempre es difícil la vida con el esposo que está lejos. Ahora, mi hijo, que tiene 13 años, es el que sale a la pesca, va con su abuelo y va con sus perros, también con otras personas que quieren llevarlo para cazar, y él es quien más me ayuda en todo. Yo le digo que aunque sea hombre tiene que aprender de todo, porque a veces él también va a salir y no va a saber; eso es lo que yo le digo siempre a él, pero él está obedeciendo". (Puerto San Lorenzo, 2 de marzo de 1999. Cassette (Cas.) N° 13: 4-5. MT)

En estos casos, las mujeres tienen que responsabilizarse de ciertos roles normalmente atribuidos a los hombres, los niños o jóvenes se ven obligados a asumir más tempranamente la responsabilidad de proveer la carne y se movilizan las relaciones de parentesco, particularmente los padres y/o madres y hermanos, en apoyo a las mujeres solas. Estas estrategias tienen sus antecedentes en el reacomodo que sufren las unidades domésticas para responder al sistema organizativo del Cabildo Indigenal, cuyos cargos son ocupados exclusivamente por

los hombres y demandan gran parte de su tiempo:

> "Cuando este hombre estaba de corregidor, nuestro chaco estaba feo porque él paraba en la comunidad nomás, no podía carpir, ni sembrar, ni cómo ir a traer plátano, pues ya no le daba el tiempo para ir a su chaco y por eso siempre nos faltaba para la olla. Tampoco le daba el tiempo para ir a cazar, así son mis hijos los que iban a pescar". (Puerto San Lorenzo, 3 de marzo de 1999. Cas. N° 16: 13. AG)

En los últimos años, el sistema se ha visto más tensionado, especialmente por las demandas del nuevo movimiento indígena. Los corregidores ahora deben salir de sus comunidades para representarlas con mayor frecuencia y por tiempos más prolongados.

2.4. Acondicionamiento de los niños y niñas para cumplir roles productivos

Los niños y niñas son acondicionados desde pequeños para cumplir sus roles productivos. En su mayoría, los niños de hasta diez años acompañan a sus madres; aunque tienen más tiempo dedicado al juego que las niñas, eventualmente colaboran en las actividades propias de la madre:

> "Si yo no podía hacer nada todavía con mi padre, mi madre me decía 'jeoni epochirijia', que era que le ayude a sacar la pepa del algodón; entonces, yo me sentaba a sacar la semilla del algodón, en eso me ocupaba mi madre. Y si había arroz, 'andá a tender el arroz', hacíamos todo lo que podíamos hacer con ella, pero a medida que nosotros ya podíamos ayudar a nuestro padre, entonces ya era con él, a cumplir todas las obligaciones que tiene que hacer el hombre; por ejemplo, si necesitaba buscar leña, 'vamos a buscar leña' nos decía y teníamos que ir a cortar el palo seco y volvíamos con nuestro palito seco; si quiere cortar palo para hacer la puerta, entonces nosotros teníamos que ir con él para ayudar a traer los palos y así si tenemos que carpir, íbamos a carpir. Él era mayormente carpintero, y todo lo que él veía que nosotros pudiésemos hacer nos mandaba; por ejemplo, marcaba el palito y, 'aquí vas a cortar hasta aquí' me decía, entonces uno tiene que cortar y hasta que pudimos cepillar". (Cabildo Indigenal, 21 de enero de 1999. Cas N° 4: 7. JT)

Alrededor de los diez años, los niños son llevados por el padre a cumplir las actividades masculinas. Así, por ejemplo, salen a la cacería acompañando al padre hasta los 15 o 16 años y, recién a partir de entonces, salen independientemente, ya sea solos o acompañados por otros hombres. Pero, los niños pescan solos más tempranamente:

> "Yo le veía a mi padre cómo pescaba, con flecha y con anzuelo; pero desde muy chico me iba solito a pescar, yo era su pescador, mientras el finao mi padre se iba a su chaco de mañaninga. Así eran antes los viejingos, tempraneros, porque uno amanece y ellos ya están en su chaco. Más antes quedaban los chacos cerquinga de la casa, pues no le costaba, agarraba su pala y se iba a carpir". (Puerto San Lorenzo, 2 de marzo de 1999. Cas. N° 14: 3. JM)

Los niños también son llevados al chaco para ayudar en las tareas agrícolas y en la provisión de la leña. Este aprendizaje se realiza mediante la observación y la práctica:

> "Don Pedro siempre los lleva a estos sus hijos, incluso a los más chicos para que vayan cargando su leñita, poniendo yuca en la canoa, ése es su trabajo de ellos". (Puerto San Lorenzo, 19 de febrero de 1999. Diario de campo N° 2: 59. AG)

> "Yo me crié con mi abuelo, no con mi padre ni con mi madre, y él era más al chaco, era más agricultor y él nos llevaba al chaco para que aprendamos. Nosotros salíamos de la escuela y ya nos íbamos todos a sembrar arroz, porque ahí él nos llevaba para que aprendamos. Pero para pescar y cazar era más con mi tío, su otro hijo de mi abuelo, hermano de mi madre, él ayudaba a mi abuelo, y cuando ya éramos más grandes incluso nos llevaba de noche a cazar. Me gustaba andar con él, volvíamos tarde, a las doce de la noche, cazábamos tatúses, jochi pintao. Yo me iba detrás de él cargando su machete por si cualquier cosa y acompañándolo y mirando, aprendiendo". (Puerto San Lorenzo, 2 de marzo de 1999. Cas. 12.50: 10-11. JG)

En tanto, las niñas, a partir de los seis o siete años, "son mandadas" a cocinar, lavar servicio, lavar ropa y traer agua. También participan en el pelado de las presas de caza y pesca:

> "Mis hijas saben hacer de todo, porque desde chicas yo las mandaba. Su padre salía a la cacería y cuando yo veía que él estaba llegado, les decía 'viene su padre, junten fuego, traigan agua', y ellas picaban yuca rapidingo y cocinaban, comíamos y tomábamos chicha. Llegaban las doce y las mismas chicas cocinaban vuelta, por eso ellas saben hacer de todo". (Tres de Mayo, 29 de julio de 1999. Diario de campo N° 3: 66-167)

> "Su trabajo de la mujer, lo que más uno aprende es el tejido de algodón y luego una tiene que hacer de todo, cocinar, lavar. Yo prendí de mi madre porque ella me mandaba, pero lo que más hacía yo era cuidar a mis hermanitos". (Puerto San Lorenzo, 3 de marzo de 1999. Cas. N° 15: 3. JG)

Entre los trinitarios, la mayoría de las mujeres permanecen haciendo sus quehaceres en la casa, en el asentamiento, en el río y,

eventualmente, el chaco; la responsabilidad de la provisión de leña es de los hombres. Mientras tanto, entre los yuracarés las mujeres trabajan más en los chacos, son las responsables del aprovisionamiento de leña y, algunas veces, también salen a pescar. Asimismo, es más frecuente ver salir a una familia entera de yuracarés a las expediciones de cacería, actividad que también se aprovecha para la recolección de miel, frutas silvestres y otros productos del bosque. En estas expediciones, la mujer carga las presas resultantes de la cacería o la pesca. En cambio, entre los trinitarios, el hombre sale de cacería solo, con un hijo joven o con otros hombres; las mujeres casi nunca participan en estas expediciones.

En los matrimonios interétnicos entre hombres yuracarés y mujeres trinitarias, las mujeres van a vivir generalmente al asentamiento del marido. Sin embargo, aunque ceden en algunos aspectos de la división del trabajo al que están acostumbradas, generalmente mantienen su propia forma de vida y son los hombres yuracarés los que tienden a adaptarse. Esto es criticado por las demás mujeres y hombres yuracarés, quienes consideran que las trinitarias "*son flojas*". En los pocos casos en los que el hombre yuracaré vive en el asentamiento de la mujer trinitaria, éste tiene que adaptarse al sistema culturalmente dominante. En cambio, si una familia monoétnica yuracaré vive en un asentamiento trinitario, mantiene dominantemente sus prácticas a pesar del contexto.

2.5. Valoraciones intergenéricas de los productos con relación a las esferas económicas

Consultados por separado, hombres y mujeres de 15 familias del Cabildo —las mismas que realizaron el Registro de Actividades Diarias y el Flujo de Productos—, acerca de cuál es el recurso más

Cuadro N° 30
Cabildo Indigenal: Importancia de productos para el mercado

Prioridad	Mujeres	Hombres
1	Artesanías	Fuerza de trabajo
2	Fuerza de trabajo	Artesanías

Fuente: Flujo de Beneficios, 1999.

importante para obtener ingresos monetarios, respondieron:

Consistentemente con el dominio masculino sobre la venta de fuerza de trabajo, los hombres le asignan a esta tarea mayor importancia; en tanto que las mujeres, cuyo dominio es mayor sobre las artesanías, dan prioridad a este producto.

Con relación a la pregunta "*¿Quién decide sobre la venta de los recursos?*", tanto hombres como mujeres indican que son los hombres quienes mayormente toman las decisiones acerca de la venta de la fuerza de trabajo. En tanto, las mujeres señalan que ellas deciden sobre la venta de las artesanías, y los hombres dicen que son ambos los que toman tal decisión.

Consultados sobre los bienes y servicios a los que acceden con el dinero resultante de las ventas, hombres y mujeres coinciden en señalar: la comida, los útiles escolares, la ropa, los remedios y los víveres. Solamente los hombres mencionan el alquiler, la educación y el jabón; y solamente las mujeres el kerosén, la luz, las velas y los viajes.

Respecto a quién decide sobre el uso del dinero en efectivo, mujeres y hombres coinciden en que es sobre todo la mujer quien decide sobre el efectivo obtenido por la venta de artesanías. En cambio, respecto el dinero proveniente de la venta de la fuerza de trabajo, las mujeres señalan que son los hombres, o ambos, quienes deciden su uso; la opinión de los hombres sobre este asunto está dividida entre los que señalan que deciden las mujeres y los que indican que son ellos mismos los que deciden.

Dado que tanto hombres como mujeres del Cabildo desestiman la importancia de los productos para la esfera de la reciprocidad, no se aplicó la técnica del Flujo de Beneficios a este tema. En cambio, sí se la aplicó en Puerto San Lorenzo a hombres y mujeres de las diez familias que participaron en el Registro de Actividades y en el Flujo

Cuadro N° 31

Puerto San Lorenzo: Importancia de productos para regalo o trueque

Prioridad	Mujeres	Hombres
1	Carne de monte	Carne de monte
2	Chicha y arroz	Chicha

Fuente: Flujo de Beneficios, 1999.

de Productos. Sus percepciones son las siguientes:

Tanto hombres como mujeres, pero mayormente las segundas, dan prioridad a la carne de monte como el producto más importante para el intercambio y el regalo. En segundo lugar, más los hombres que las mujeres, dan prioridad a la chicha. En este caso, Puerto San Lorenzo presenta una particularidad respecto de la mayoría de las comunidades trinitarias: la fuerte presencia de la religión evangélica ha conducido a la reducción de la importancia de la chicha.

También se preguntó sobre quién decide el intercambio o el regalo de estos productos. Las mujeres mayoritariamente perciben que las decisiones sobre la distribución de la carne las toman los hombres o ambos; los hombres, por su parte, afirman que las decisiones son tomadas por ambos. En la práctica no existe una decisión formal, de antemano ya se sabe a quiénes se debe invitar y con quiénes se realizan los trueques. Se invita, sobre todo, a los suegros y suegras, a los hermanos y hermanas y a los vecinos con los que se tiene mayor amistad. Los trueques, en tanto, se realizan con los maestros o con los comunarios menos próximos en términos de parentesco y de ubicación de las viviendas. Quienes posibilitan los intercambios son, sobre todo, las mujeres pues entregan personalmente los obsequios o mandan con ellos a los jóvenes o niños. Cuando se trata de trueque, las personas acuden con su producto a solicitar el cambio. Cuando los trueques se producen dentro de la comunidad, las equivalencias no están claramente definidas; en cambio, cuando los trueques se realizan en otras comunidades o en estancias ganaderas, los comunarios de Puerto San Lorenzo utilizan de manera más clara ciertos términos de equivalencia. Estos usos llaman la atención y frecuentemente molestan a los yuracarés.

Por otro lado, también se solicitó a los comunarios y comunarias que indiquen los productos que consideran más importantes para la

Cuadro N° 32
Puerto San Lorenzo: Importancia de productos para la venta

Prioridad	Mujeres	Hombres
1	Gallinas	Gallinas
2	Artesanías	Artesanías y chanchos

Fuente: Flujo de Beneficios, 1999.

venta. Estos son los resultados:

Hombres y mujeres, pero sobre todo los hombres, dan prioridad a las gallinas por la facilidad con la que se vende este producto. Interrogados sobre quién toma la decisión de la venta, un alto porcentaje de las mujeres percibe que son, mayormente, ellas; un porcentaje menor dice que la decisión la toman ambos. En tanto, la mayoría de los hombres considera la decisión de la venta de las gallinas la toman ambos, y la minoría sostiene que es una decisión que la toman solamente las mujeres. En la práctica, como las gallinas son consideradas del dominio femenino, difícilmente el hombre toma por sí solo alguna decisión sin que se suscite un conflicto en la familia.

Otra pregunta se refiere a los productos que se compran con el dinero en efectivo que resulta de la venta. Hombres y mujeres coinciden en señalar: azúcar, fideo, harina, jabón, manteca, balas, pilas, kerosén y sal. Entre tanto, los hombres, a diferencia de las mujeres, señalan el ahorro y la adquisición de máquinas de coser. Por el contrario, las mujeres, a diferencia de los hombres, incluyen productos relacionados con: los niños (pastillas y útiles), el vestuario (ropa, agujas, hilos y elásticos) y la salud (remedios).

El resultado de la consulta establece una fuerte relación entre el tipo de producto y las posibilidades de decisión de los géneros. En el caso de las gallinas, el producto más importante para la venta, las mujeres aparecen con un fuerte peso en las decisiones. Esta situación se replica en el caso de las artesanías. Por el contrario, los hombres tienen mayores posibilidades de decidir sobre el dinero obtenido por la venta de su fuerza de trabajo o de otros productos correspondientes a su orden, como los chanchos.

3. Parentesco: Relaciones intergenéricas y matrimonios interétnicos

3.1. Arreglos matrimoniales

Un elemento que destaca en el sistema tradicional de arreglos matrimoniales es que están basados en al acuerdo entre padres. Esta

característica tiende a perderse en el Cabildo Indigenal de Trinidad:

> "Más antes, nos dirigíamos todavía a nuestros padres, o sea, cuando ya quise mujer le avisé a mi padre y ellos empezaron a buscar. O sea que era la familia que buscaba. Yo le avisé a mi padre y ellos avisaron a sus cuñadas, especialmente a las mayores. Primero estuvimos dos años con compromiso y de ahí ya fue que nos juntaron por la iglesia, hasta entonces vivíamos juntaos nomás". (Pedro Cueva, 41 años. Puerto San Lorenzo, 3 de marzo de 1999. Cas. N° 16: 4)

> "Estábamos aquí hasta que llegó el tiempo, mi mamá ya me buscó marido. Bueno, era mi finada suegra y mi suegro, ellos estaban hablándole a mi mamá de que me deseaban pa' su nuera, ella les indicaba que todavía no pensaba buscar para su yerno, pero ellos le han dicho que ellos querían como pa' su nuera, que yo era una chica humilde, sobre todo eso dijeron. Bueno, como estaba mi hermano ya le dijeron también a él y él les dijo que no sabía, pero el suegro ya le dijo que como mi padre no estaba, él, como hermano mayor, era como si fuera mi padre, por eso le estaban avisando. Yo no sabía tampoco si decir sí o no, pero la cuestión fue cuando ya me dice mi madre: 'tal vez sea tu suerte', como dicen ellos que el primer hombre que le hable, ése es la suerte y que no hay que rechazar. Por eso, elay, le dije que sí y hasta que llegó él. Ellos indicaron la fecha, mi esposo indicó la fecha de cuándo iba a ser el matrimonio y fue el 25 de diciembre, como eso es 'palabreau' o sea de entregar la mano y solamente que se han juntado todavía, a eso le llaman 'palabreau'". (Marquesa Teco, 32 años. Puerto San Lorenzo, 2 de marzo de 1999. Cas. N° 14: 13)

Como se puede ver, los matrimonios arreglados por las familias se basan en una solicitud de los padres del novio al padre o hermano mayor de la novia. Las historias de vida de las mujeres, coinciden en que ellas no "conocían" al novio. Por el contrario, los hombres eligen a la novia y piden que sus padres hablen con los de ella; en otros casos, los hombres se limitan a señalar que quieren casarse, sin determinar específicamente con quién y son sus familiares quienes se encargan de identificar a la novia. Como se verá más adelante, la selección se basa en estereotipos de lo que debe ser una buena mujer.

En este sistema, el aspecto afectivo entre los futuros cónyuges ocupa un lugar secundario, es más bien el sentimiento de responsabilidad por los hijos el que consolida la relación matrimonial:

> "Lo más chistoso fue que nunca supimos qué era enamoración (ríen), no era como ahora hacen ya, meses de enamoramiento, en cambio, nosotros no". (Cabildo Indigenal de Trinidad, 20 de enero de 1999. Cas. N° 1: 7-9 y Cas. N° 2: 1-2. DM)

De hecho, la mayoría de los testimonios concuerdan en la existencia de dos etapas en la relación conyugal: la primera, que dura entre dos y cuatro años, cuando la pareja solamente convive; la segunda, con el nacimiento de los hijos, cuando la pareja al casarse por la iglesia o ante el registro civil consolida el matrimonio. Se percibe una suerte de *status* entre los matrimonios "solamente juntados" y aquellos que se consideran "casados", en esta valoración el matrimonio religioso "con el cura" es mejor considerado que el matrimonio civil "ante el notario".

Si en el orden visible de la toma de decisiones con relación a los arreglos matrimoniales los hombres aparecen con un papel más activo, es en el orden privado donde las madres determinan aceptar o rechazar a un potencial yerno.

Como se vio en los datos demográficos, en la comunidad rural de Puerto San Lorenzo, más afincada en las tradiciones que el Cabildo, la edad promedio de la primera unión de las mujeres es de 14,5 años. En ninguna de las historias de vida las mujeres señalan haber estado de acuerdo con casarse tan tempranamente, sin embargo, aparecen por lo menos tres elementos: primero, el temor a ser castigadas ("recibir huasca"); segundo, cierta creencia en que despreciar al primer pretendiente puede traer mala suerte; tercero, la consideración de que cuando el padre no busca marido a su hija es porque no le interesara su bienestar. Todos estos elementos coadyuvan a legitimar el arreglo matrimonial por los padres.

La mayoría de los testimonios coinciden en señalar que los matrimonios arreglados por los padres son más duraderos y estables. Este sistema supone, a su vez, un fuerte control de la familia extensa sobre la relación matrimonial y el cumplimiento de ciertas normas: cuando un hombre quiere abandonar a su mujer es necesario que "la devuelva", viéndose obligado a enfrentar al padre y al conjunto de la comunidad. En la mayoría de los casos, el padre de la mujer puede presentar un reclamo ante el Cabildo Indigenal y esta instancia determina las responsabilidades del hombre con relación a los hijos:

> "Hubo un tiempo en que mi esposo se buscó un trabajo en Trinidad y él bebía todos los días, a veces él ya me pegaba, hasta que me puse fuerte y le llamé la atención. Le dije que estaba bien, 'yo no sé ni siquiera cuánto te pagan y parás

bebiendo, si no me querés, está bien, pero entonces es mejor que me llevés donde mi padre, porque de ahí me sacaste y ahora si querés me devolvés, pero me tenés que llevar donde él". (Puerto San Lorenzo, 3 de marzo de 1999. Cas. N° 15: 5; Diario de campo N° 2, 18 de febrero de 1999: 58. JG)

Con relación a los matrimonios interétnicos, en la mayoría de los casos el arreglo es realizado por los padres:

"Doña Hortensia nació en San Francisco de Mojos. Su madre era trinitaria y su padre ignaciano, cuando era muy pequeña sus padres se separaron y la crió su abuela materna. El hijo mayor de su abuela las llevó a ambas a un lugar conocido como La Capital en el Alto Sécure, en las proximidades existía un asentamiento yuracaré donde vivía don Nicanor, fue él quién pidió a la abuela y al hijo mayor de ésta para que doña Hortensia fuera su esposa. Según doña Hortensia: 'Ellos lo aceptaron porque era cazador, mata algo de todo. Por eso era que ellos lo aceptaron. Me dijeron: cásate hija, de repente es tu suerte, no vamos a sufrir de carne, nos busca carne este hombre. Yo tenía 14 años cuando me hicieron juntar pero recién nos casamos (con cura) después de dos años, cuando tuve mi primer hija. Hasta entonces vivimos con mi abuela y con mi tío, cuando nos casamos ya nos apartamos de ellos, yo me fui con mi esposo'". (Puerto San Lorenzo, 18 de julio de 1999. Cas. N° 19: 2 y 10. HM)

A pesar del testimonio de doña Hortensia, otro comunario de Puerto San Lorenzo señaló que este matrimonio había sido, más bien, motivado por el interés de acceder al conocimiento sobre el lugar en que se encuentra la Loma Santa. Los trinitarios atribuyen este conocimiento a los yuracarés y a los chimanes:

"Eso reinaba porque el yuracaré y el chimán dice que pedían a los señores trinitarios que tenían hijas pa' su mujer; lo pedía y ellos no lo mezquinaban ya sus hijas, le daba al chimancito o al yurita pa' su mujer, pa' que le muestre la tierra santa". (Puerto San Lorenzo, 2 de marzo de 1999. Cas. N° 14. F: 118. JM)

Según la memoria de los más ancianos, los matrimonios realizados por el interés de conocer el lugar de la Loma Santa se hicieron más frecuentes durante las migraciones milenaristas de los años 50 y 60.

En otros casos, los menos, los matrimonios interétnicos se deben a la influencia de algunos patrones:

"Doña Francisca cuenta que su hija se casó con un yuracaré, don Chavico. Dijo que tanto ella como su marido no querían que se case con yuracaré, pero doña A. Pérez, patrona de Chavico, le habló a su marido diciéndole que a

> su mozo le gustaba la pelada y que se la dé para su mujer. Se la llevaron al Plantota y ese mismo día los hicieron juntar. Su hija tenía 13 años y Chavico ya era un hombre maduro". (Puerto San Lorenzo, 9 de febrero de 1999. Diario de campo N° 1: 170. FC)

En necesario destacar, sin embargo, que la tendencia a que sean los padres quienes realicen los arreglos matrimoniales prácticamente ya es inexistente entre las segundas generaciones de los inmigrantes del Cabildo Indigenal de Trinidad.

3.2. Reglas y prácticas de la residencia

En 11 de las 19 viviendas censadas en Puerto San Lorenzo en enero de 1999 vivían familias nucleares (padre, madre e hijos) y en ocho, familias extensas. Las viviendas de las familias nucleares se encuentran en las cercanías de las viviendas de la familia del hombre. Los testimonios confirman la práctica generalizada de residencia en el lugar del hombre, y es esa red de parentela la primera beneficiada de la distribución de bienes, particularmente de la carne. Algunos casos muestran que la pareja se queda a vivir un tiempo con los padres de la esposa para luego trasladarse al lugar de la familia del esposo.

En sus orígenes, hacia los años 50, la comunidad de Puerto San Lorenzo se organizó al influjo de tres grandes familias. Una de éstas mantiene su influencia en la actualidad gracias a que la mayoría de sus hijos fueron hombres; muchos de éstos viven todavía cerca de su padre. La segunda familia grande se diluyó porque el padre se fue a vivir a Trinidad. La tercera, que permanece en Puerto San Lorenzo, tuvo una mayoría de hijas mujeres y, dadas las prácticas de residencia, éstas se fueron a vivir al lugar de sus esposos. Por esta razón el tamaño de la familia disminuyó y perdió influencia.

Por su parte, en la mayoría de los casos de matrimonios interétnicos entre mujeres trinitarias y hombres yuracarés, las mujeres van a vivir en a la comunidad o al asentamiento del hombre. En Puerto San Lorenzo hay un solo caso en el que el hombre, que se autoidentifica como yuracaré-trinitario por ser hijo de una mujer trinitaria y de un hombre yuracaré, vive en el asentamiento trinitario con su madre. Su padre, antes de morir, también vivía en el asentamiento de la mujer

trinitaria para que sus hijos accedan a la escuela. Otro hijo de esta pareja interétnica está casado desde enero de 1999 con una mujer yuracaré, la única yuracaré de Puerto San Lorenzo.

3.3. Reglas y prácticas del matrimonio

En el Cabildo Indigenal de Trinidad existen 113 familias nucleares y un hombre y una mujer viven solos. De las unidades nucleares, 60 son matrimonios monoétnicos (58 entre trinitarios, uno entre itonamas y uno entre carayanas), 23 son matrimonios interétnicos y hay 28 casos en los que no se ha podido establecer la identificación étnica de uno de los cónyuges, ya sea por muerte, por separación o por ausencia. Tomando en cuenta que la población del Cabildo se identifica en su mayoría como trinitaria, hay 11 mujeres trinitarias casadas con hombres no trinitarios; en tanto, los hombres trinitarios casados con mujeres no trinitarias son ocho. Los cuatro matrimonios restantes constituyen otras combinaciones que no involucran a trinitarios.

En Puerto San Lorenzo existen 25 familias nucleares, de las cuales 20 son matrimonios monoétnicos, dos son interétnicos y tres matrimonios están disueltos (dos por fallecimiento y uno por separación). Los matrimonios interétnicos son de mujeres trinitarias, una casada con un hombre "de San Borja" y la otra con un hombre que se autoidentifica como "trinitario-yuracaré", es decir, hijo de un matrimonio interétnico entre una mujer trinitaria y un hombre yuracaré.

Como se puede observar, tanto en Puerto San Lorenzo como en el Cabildo Indigenal predominan los matrimonios entre personas del mismo grupo étnico. Sin embargo, se presentan matrimonios interétnicos con mayor frecuencia en el centro urbano de Trinidad porque es un espacio de contactos entre los pueblos.

En Puerto San Lorenzo, como ya se dijo, se destaca un núcleo familiar presidido por un hombre mayor. Esta situación se replica en otros asentamientos trinitarios del área rural que, en muchos casos, llevan por nombre el apellido de una familia que se reconoce como "fundadora" de la comunidad.

La reconstrucción histórica de las alianzas matrimoniales muestra que, al principio, los hijos del núcleo fundador salían a otros

asentamientos en busca de esposas. Posteriormente, conforme se incrementó la población, se produjeron matrimonios entre comunarios y comunarias del mismo asentamiento; en algunos casos, los hombres que regresaban del servicio militar encontraban esposas fuera del asentamiento y éstas eran incorporadas al asentamiento del hombre. Por el contrario, los jóvenes de otros asentamientos que llegaban a Puerto San Lorenzo, especialmente con motivo de las fiestas, encontraban esposas y se las llevaban a sus lugares de origen.

Ahora bien, como se verá más adelante, las valoraciones muestran una estratificación entre los grupos étnicos basada en estereotipos de origen colonial. Así, los trinitarios se sienten superiores a los yuracarés y chimanes, a los que frecuentemente denominan "yuritas" o "chimancitos"; por el contrario, ubican en un estrato superior a los ignacianos y a los carayanas. A su vez, dentro del asentamiento se observa una estratificación entre las familias trinitarias, en las que se distingue, generalmente, al núcleo fundador. En este contexto, las genealogías muestran más mujeres trinitarias casadas con hombres yuracarés que hombres trinitarios casados con mujeres yuracarés. También muestran algunos matrimonios de hombres trinitarios con mujeres ignacianas. Es interesante constatar en estas genealogías que los matrimonios interétnicos no se presentan entre los hombres del núcleo fundador sino, eventualmente, entre las mujeres de este estrato o entre las familias que no son parte de este núcleo. Comparando esto con la constatación de Gibbon ([1854], 1993) a mediados del siglo XIX respecto a que la familia más reconocida entre los mojeños rechazaba el matrimonio interétnico aun con blancos o mestizos, se puede establecer cierta persistencia de grupos de élite muy tradicionales que no aceptan el matrimonio interétnico. La existencia de estos núcleos sería la que hace posible la reproducción del grupo étnico a pesar de los matrimonios interétnicos.

En la actualidad, los matrimonios trinitarios son monogámicos; a raíz de la influencia católica, desde el período reduccional la poligamia es mal vista. Los matrimonios interétnicos entre trinitarias y yuracarés presentan una particularidad relativa a la poligamia. Entre los yuracarés el sistema tradicional estaba basado en la poliginia preferentemente sororal (un hombre que convive con dos hermanas). Aunque en la actualidad estos casos no son frecuentes, se han podido identificar algunos, especialmente de matrimonios interétnicos que

datan de las décadas de los 50 ó 60, en los que las mujeres trinitarias compartieron un esposo yuracaré con otra mujer yuracaré:

> "Cuando yo y mi esposo vivíamos con sus parientes yuracarés, yo no decía nada; y cuando nos tocó vivir entre trinitarios, él se apega nomás con nosotros, se acostumbró a vivir con los parientes trinitarios. Así vivimos, elay... Con los parientes trinitarios nos íbamos a la fiesta, contentos, bonito era. Él era bueno, pero cuando toma, se emborracha, ahí me pega y peleábamos siempre. El hombre pues tomaba siempre y tenía otra mujer. Vivimos las dos mujeres, así me hizo él y tuvo varios hijos. Yo me ponía brava (ríe)". (Puerto San Lorenzo, 18 de julio de 1999. Cas. N° 20: 4-5. HM)

Otro relato de un hombre yuracaré casado con una mujer trinitaria manifiesta más bien el proceso de cambio de la poliginia de norma socialmente aceptada a rechazada: "*Yo no pensaba que tener dos mujeres era cosa mala, ahora pienso que es malo*" (Tres de Mayo, Diario de campo N° 3. RA).

3.4. Reglas y prácticas de la filiación

Basados especialmente en fuentes etnohistóricas, algunos autores como Block (1997: 60-61) han atribuido a los mojeños una filiación patrilineal. Sin embargo, las genealogías, las historias de vida y las observaciones realizadas durante esta investigación muestran una complejidad que no permite conclusiones definitivas.

Así, por una parte, un anciano de Puerto San Lorenzo señala: "*Los hijos de mi hijo se dan más conmigo; en cambio, los de mi hija paran más donde su suegro de ella. Así siempre es*" (Puerto San Lorenzo, 17 de julio de 1999. Diario de campo N° 3: 126. TM). Por otro lado, a los trinitarios, aunque cada vez con menos frecuencia, se les escucha decir que pertenecen a ciertas parcialidades "wokrekono", es decir, a las parcialidades por oficio que se impusieron durante el período reduccional. Estas parcialidades son representadas en la Navidad a través de un conjunto de danzas. Se dice que eran doce parcialidades, entre las que aún recuerdan los trinitarios están: los tejrorono (parcialidad de los tejedores), wajerono (de los vaqueros), carpinterono (parcialidad de carpinteros), sacristanono (de los sacristanes), mopuerono (de los meleadores), muscono (de los músicos), sastreono (de los sastres), jererono (de los herreros), tekjocreono (de los remeros), achwocono (de

los fabricantes de embarcaciones) y periono (de los turneros) (Puerto San Lorenzo, 18 de julio de 1999. Cas. N° 20: 8. HM. Puerto San Lorenzo, 18 de julio de 1999. Cas. N° 19: 18. EY. Cabildo Indigenal, 21 de enero de 1999. Cas. N° 3: 12-13. JT. Ver también: Comisión de Pastoral Indígena, 1999: 11-14).

Las parcialidades son transmitidas a los hijos e hijas, como muestran los testimonios que se presentan a continuación. En estos casos no se puede establecer una clara linealidad materna o paterna:

> "Yo soy de la parcialidad de los músicos, mi abuelo (padre de su padre) era de la misma parcialidad y mi madre también, ahí no diferencio nada porque cuando el padre es de una parcialidad y la madre es de otra, el hijo atiende a la del padre, porque la mujer siempre pierde". (Puerto San Lorenzo, 18 de julio de 1999. Cas. N° 19: 18. EY)

> "Yo soy de la parcialidad de los meleadores, los que melean, porque mi papá también era de esos meleadores y mi madre era de los musicantes. Yo heredé la parcialidad de mi padre". (Puerto San Lorenzo, 2 de marzo de 1999. Cas. N° 14: 8. JM)

> "Yo tengo dos parcialidades, por mi padre soy músico y por mi madre soy vaquero. Cuando había fiesta, mi madre tenía su vaquita y eso los vaqueros la sacaban, le ponen adornos, cintas en las orejas y en la cola, la adornan la vaca y la llevan a la calle, la llevaban de tiro y como era mansa, en cada esquina venía la mujer se aplastaba y la ordeñaba, entonces esa vasija sacaban una copita e invitaban leche a todos los que estaban ahí mirando. Así cada parcialidad sale haciendo sus demostraciones, si carpinteros, entonces vienen con su cepillito, amarrado con cintita y lo llevan bailando y más su serrucho, la escopla, todo eso que utiliza el carpintero lo adornan y lo sacan bailando. Ahora, mi esposa por el lado de su padre es músico y de su madre es tejedora. Entonces en la fiesta, como sale primero la parcialidad de los músicos, entonces ella va con los músicos, sale de ahí y se incorpora al otro, al de los tejedores. Ahora, en el caso de mi hijo, como coincide con los dos ser músico, tiene que pertenecer a la parcialidad de los músicos y la segunda parcialidad tendría que ser la de su madre que es tejedora, pero como ella es música por su padre y tejedora por su madre y yo soy músico, entonces él tiene que ser de los músicos". (Cabildo Indigenal de Trinidad, 21 de enero de 1999. Cas: N° 3: 12-13. JT)

> "Mi madre era de la parcialidad de tek'rocono y mi padre era wakrecono, de los vaqueros, esos salían con su lechecita, ése era su cargo de mi padre pero yo no supe de qué parcialidad era porque cuando me casé con el finao mi esposo, que era yuracaré, ya no nos apegamos un buen tiempo a los trinitarios, estuve vieja ya por allá metida en el monte por eso ya no sé nada ahorita (ríe) de lo que hacen los viejos antiguos, eso que dicen 'wokrekono', parcialidad". (Puerto San Lorenzo, 18 de julio de 1999. HM)

La importancia de las parcialidades no solamente es formal, algunos testimonios señalan que para la elección del corregidor, la máxima autoridad del Cabildo trinitario, se consulta a las parcialidades:

> "Cuando llegan los nombramientos (de autoridades), entonces todas estas parcialidades se ponen de acuerdo, se reúnen y dicen: 'vamos a buscar pa' nuestro corregidor, ¿de dónde vamos a sacar?, a ver ¿qué parcialidad va poner?'. Entonces los músicos dicen: 'yo tengo a fulano', y los vaqueros: 'yo tengo a sutano' y los tejedores: 'yo tengo a mengano'. Entonces ya se analiza ¿cómo serán estas personas?, ¿será servicial en su crianza?, ¿será que participa en los trabajos de la comunidad?, ¿será que siempre le hemos visto trabajar con su padre y con su madre? Entonces ése puede servir, ya todos se ponen de acuerdo para que sea ése el nuevo corregidor". (Cabildo Indigenal de Trinidad, 21 de enero de 1999. Cas. N° 3: 12-13. JT)

Finalmente, el tema cobra relevancia respecto a la adscripción de los hijos de matrimonios interétnicos:

> "Mis hijas y mis hijos son yuracarés, no ve que el finao mi esposo era yuracaré, su padre de ellos, aunque yo soy trinitaria pero mis hijos hablan de todo, hablan bien trinitario, hablan bien yuracaré". (Puerto San Lorenzo, 18 de julio de 1999. Cas. N° 20: 4. HM)

En este caso se puede observar que si bien los hijos e hijas de las hijas mujeres de doña Hortensia casadas con hombres yuracarés y que viven en Tres de Mayo, comunidad dominantemente yuracaré, son considerados yuracarés, los hijos e hijas de uno de sus hijos, casado con una mujer trinitaria y que vive en Puerto San Lorenzo, son considerados trinitarios. Esto parece indicar que en la adscripción de los hijos de matrimonios interétnicos prima más que la linealidad el contexto socio-cultural en el cual se crían y son socializados los niños.

Aunque se requerirá profundizar más en los estudios sobre parentesco trinitario, las evidencias aquí presentadas y la terminología parecen indicar un sistema de filiación no unilineal sino bilateral, es decir, que atiende tanto a la línea paterna como a la materna.

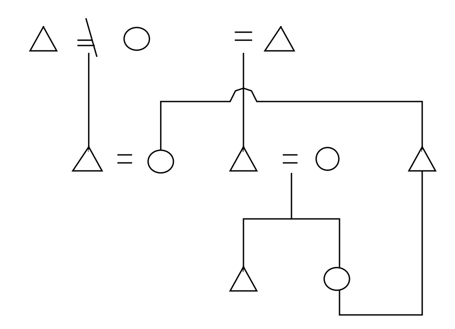
3.5. El intercambio de mujeres y el matrimonio interétnico

Si bien, la mayoría de las genealogías muestran una relación monogámica que se expresa gráficamente: $\Delta = \mathrm{O}$, donde Δ es hombre;

O es mujer; y = matrimonio; también llama la atención una repetición bastante frecuente: O ≠ Δ = Δ , donde ≠ representa matrimonio disuelto, es decir, una mujer con varios esposos sucesivos. Esta sucesión se debe a la separación o a la viudez, pero fundamentalmente a que una mujer o un hombre solos no son mal vistos pero su situación es socialmente considerada poco aconsejable. Sin embargo, lo que aquí cabe destacar es que las personas recuerdan a los esposos sucesivos de la madre y no tanto a las esposas del padre por cuanto los hijos han permanecido con ella.

En el caso de Puerto San Lorenzo, la presencia de mujeres con esposos sucesivos ha conducido a un entramado de parentela en el que casi todos están vinculados pero sin que se hayan establecido vínculos matrimoniales entre consanguíneos, siendo relativamente frecuente la siguiente relación:

Gráfico N° 10



varias muchachas y esos estaban jóvenes ya. Ellos querían casarse con trinitaria pero ellas no querían casarse con yuracaré, por ahí se volvían yuracaré (ríe); en cambio, ellos querían aprender el idioma trinitario dicen, ellos querían más aprender el idioma trinitario". (Puerto San Lorenzo, 2 de marzo de 1999. Cas. N° 13: 1-3. MT, femenino)

El patrón de asentamiento trinitario relativamente concentrado posibilitó el establecimiento más temprano de las escuelas rurales. Sin embargo, como el número de estudiantes era todavía reducido, los padres se veían obligados a recorrer los asentamientos yuracarés dispersos y trasladar a algunos niños para aumentar el número de

El gráfico permite constatar el intercambio de mujeres entre dos grupos familiares, en una generación uno de los grupos proporciona una mujer, pero en la subsiguiente generación el otro grupo retribuirá con otra mujer. En los matrimonios interétnicos este intercambio se rompe. De hecho, los trinitarios son los que mayormente entregan mujeres a los yuracarés y chimanes aunque estos grupos son considerados de *status* inferior. Los hombres que reciben mujeres trinitarias parecen estar obligados a proporcionar cacería y frutos de recolección al grupo de la mujer y, además, se espera que recompensen a este grupo con el conocimiento sobre dónde se encuentra la Loma Santa. Este intercambio de mujeres por recursos y conocimientos se rompe definitivamente cuando el matrimonio se realiza entre una mujer trinitaria y un hombre carayana, considerado un grupo étnico superior. Así se explica que las familias desconozcan el destino de las mujeres que emigraron y se casaron con carayanas pues esto implica una ruptura definitiva del control social del grupo.

3.6. Funciones del compadrazgo en las relaciones interétnicas

Entre los trinitarios, al igual que entre otras culturas indígenas, el compadrazgo es muy importante. Generalmente, se dice compadre o comadre a los padrinos de bautizo de los hijos e hijas y se piensa que su obligación es la de ser como un padre: "*saber dar consejos, saber alumbrar en la vida de uno*" (Puerto San Lorenzo, 9 de febrero de 1999. Diario de campo N° 1: 162). Frecuentemente, también se dice compadre o comadre a la madre o al padre del esposo o la esposa de los hijos. El compadrazgo juega un rol importante en las relaciones interétnicas; como lo expresa el siguiente testimonio, supone una serie de obligaciones y expectativas de atención:

> "Desde que se fundó la escuela aquí en Puerto San Lorenzo, siempre venían los hijos de los yuracarés del Plantota, y de más arriba venían también. Traían a sus hijos y uno los atendía; bueno, era mi padre cuando estaba todavía. Como éramos hartos, puro familiares los que había, eran ellos que atendían. Ellos se iban a traerlos a los alumnos de más arriba pa' que aprendan a escribir. Yo me crié con algunos de ellos, o sea son así hermanos como dicen, eran ahijados de mi padre, eran tres muchachos que son sus ahijados y él los trajo para que estudien. Ahora ellos vienen aquí a veces y se alojan en mi casa, me traen plátano, carne, pescado, alguna cosa. Pero ninguno de ellos se ha casado con muchacha trinitaria, no los querían porque eran yuracarés. En ese tiempo había

alumnos de la escuela a fin de contar con el ítem otorgado por el Estado. Así se establecieron relaciones de compadrazgo destinadas a asegurar la atención de los niños yuracarés y al mismo tiempo su afluencia a las escuelas trinitarias. En este caso, sin embargo, se observa que el compadrazgo se establece en el marco de una jerarquía de grupos étnicos. La relación establecida sobrevive más allá de la necesidad que le dio origen asegurando una serie de prestaciones y el flujo de recursos de los yuracarés hacia los trinitarios.

3.7. Terminología del parentesco: inclusión y exclusión interétnica

Entre los trinitarios, el término "*jañono*" tiene dos sentidos. En un sentido amplio designa a todos los miembros del grupo étnico y en un sentido estricto designa al conjunto de familiares más cercanos o consanguíneos. En este último caso, "*jañono*" se traduce al castellano como "pariente", palabra a la que es frecuente añadirle el término "raza"; es decir, en esta acepción "*jañono*" quiere decir: "pariente de raza":

> "Yo sólo conocía al tipo como pariente de raza, no sabía que haya sido familiar. Y en el idioma se utiliza '*jañono*' para pariente de raza o para familiar, es el mismo, nada más que el que no es familiar, simplemente habla el mismo idioma". (Cabildo Indigenal de Trinidad, 21 de enero de 1999. Cas. N° 3: 1. JT)

4. Inclusión y exclusión: Valoraciones interétnicas e intergenéricas

Para tener aproximaciones a las valoraciones interétnicas e intergenéricas se introdujo preguntas especificas en los cuestionarios guías de las historias de vida, se realizaron observaciones y, posteriormente, se aplicó un cuestionario semiestructurado tanto en Puerto San Lorenzo como en el Cabildo Indigenal. A continuación, se presentan los resultados.

4.1. Normas y prácticas de inclusión y exclusión

Siguiendo a Barth (1976) se intentó una aproximación no sólo

al modo cómo se auto identifican las personas sino también a cómo son identificadas por los "otros". Asimismo, se puso atención a los rasgos visibles pero también a otros no tan directamente observables.

Las respuestas a la pregunta "*¿Cuando Ud. se encuentra ante una persona y quiere identificar a qué raza o pueblo indígena pertenece se fija en...?*" están representadas en el siguiente cuadro:

Cuadro N° 33
Puerto San Lorenzo

	Hombres (n=14)						**Mujeres (n=15)**						**Totales (n-29)**					
Prioridad	**1**		**2**		**3**		**1**		**2**		**3**		**1**		**2**		**3**	
Rasgos	**n**	**%**	**n**	**%**	**n**	**%**	**n**	**%**	**n**	**%**	**n**	**%**	**n**	**%**	**n**	**%**	**n**	**%**
Color de la piel	4	29	2	14	3	21	0	0	4	27	2	13	4	14	6	21	5	17
Idioma que habla	5	36	2	14	1	7,1	8	53	2	13	1	6,7	13	45	4	14	2	6,9
Acento al hablar	2	14	4	29	1	7,1	5	33	1	6,7	2	13	7	24	5	17	3	10
Forma de vestir	2	14	3	21	3	21	0	0	4	27	3	20	2	6,9	7	24	6	21
Apellido	0	0	0	0	5	36	0	0	0	0	6	40	0	0	0	0	11	38
Lugar de origen	0	0	0	0	0	0	2	13	2	13	0	0	2	6,9	2	6,9	0	0
Traza	0	0	1	7,1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	3,4	0	0
Forma de ser	0	0	1	7,1	0	0	0	0	1	6,7	0	0	0	0	2	6,9	0	0
Forma de Saludar	1	7,1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	3,4	0	0	0	0
No responde	0	0	1	7,1	1	7,1	0	0	1	6,7	1	6,7	0	0	2	6,9	2	6,9
Totales	14	100	14	100	14	100	15	100	15	100	15	100	29	100	29	100	29	100

Fuente: Escala de Opiniones, 1999.

En Puerto San Lorenzo, la mayoría hombres y mujeres para saber a qué "raza" o pueblo pertenece una persona se fija, en primer lugar, en el idioma que habla. La mayoría de los hombres, en segundo lugar, presta atención al acento que tiene cuando habla castellano. Entre las mujeres, la opinión está dividida entre el acento al hablar y el color de la piel. Finalmente, en tercer lugar, la mayoría, tanto de hombres como de mujeres, coincide en señalar el apellido como indicador de pertenencia.

En el Cabildo Indigenal de Trinidad, los resultados son los siguientes:

Cuadro N° 34
Cabildo Indigenal de Trinidad

	Hombres (n=20)						Mujeres (n=19)						Totales (n=39)					
Prioridad	**1**		**2**		**3**		**1**		**2**		**3**		**1**		**2**		**3**	
Rasgos	**n**	**%**	**n**	**%**	**n**	**%**	**n**	**%**	**n**	**%**	**n**	**%**	**n**	**%**	**n**	**%**	**n**	**%**
Color de la piel	1	5	1	5	7	35	2	10,53	0	0	3	15,79	3	7,69	1	2,56	10	25,64
Idioma que habla	5	25	4	20	2	10	4	21,05	1	5,26	6	31,58	9	23,08	5	12,82	8	20,51
Acento al hablar	6	30	2	10	2	10	5	26,32	5	26,32	2	10,53	11	28,21	7	17,95	4	10,26
Forma de vestir	1	5	4	20	3	15	4	21,05	3	15,79	2	10,53	5	12,82	7	17,95	5	12,82
Apellido	1	5	0	0	2	10	0	0	5	26,32	3	15,79	1	2,56	5	12,82	5	12,82
Cara	1	5	2	10	0	0	0	0	2	10,53	0	0	1	2,56	4	10,26	0	0
Modo de caminar	0	0	2	10	1	5	0	0	1	5,26	1	5,26	0	0	3	7,69	2	5,13
Modo de saludar	0	0	0	0	0	0	0	0	1	5,26	0	0	0	0	1	2,56	0	0
Caracter	1	5	1	5	0	0	2	10,53	0	0	1	5,26	3	7,69	1	2,56	1	2,56
Lugar de origen	0	0	1	5	0	0	2	10,53	1	5,26	0	0	2	5,13	2	5,13	0	0
Traza	1	5	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	2,56	0	0	0	0
No responde	3	15	3	15	3	15	0	0	0	0	1	5,26	3	7,69	3	7,69	4	10,26
Totales	20	100	20	100	20	100	19	100	19	100	19	100	39	100	39	100	39	100

Fuente: Escala de Opiniones, 1999.

está relacionada con manchas en la piel que atribuyen a sus vecinos yuracarés; "*son overos*", dicen. En el Cabildo, algunos hombres señalan la forma de vestir como rasgo de reconocimiento. Habida cuenta de que en la actualidad en todos los pueblos se utiliza la vestimenta occidental (especialmente por la introducción de la denominada "ropa americana") se distingue entre la vestimenta relativamente nueva y la envejecida. La última distingue a los indígenas del área urbana y a "los campesinos", pero también a los comunarios de las zonas más alejadas que son yuracarés y chimanes.

La pregunta anterior, orientada a rasgos más visibles, se complementó con otra referida a factores menos evidentes: "*¿Cuál es el aspecto más importante para diferenciar a los pueblos?*" Los resultados son los siguientes:

En la zona del Cabildo, la mayoría de hombres y mujeres coincide en señalar que, en primer lugar, distingue a qué pueblo o "raza" pertenece una persona a través de su acento. En segundo lugar, la mayoría de los hombres señala el idioma y la forma de vestir; la mayoría de las mujeres, en cambio, destaca el acento y el apellido. Finalmente, como tercera opción, una mayoría de hombres se fija en el color de la piel entre tanto que las mujeres señalan el idioma.

Es interesante constatar la diferencia de los resultados. En Puerto San Lorenzo se destaca el idioma y en el Cabildo el acento con el que se habla el castellano. Esto está relacionado con el mayor uso del idioma trinitario en la comunidad rural en comparación al centro urbano. En el Cabildo muchas personas han perdido la lengua trinitaria pero el castellano que hablan tiene una pronunciación y una entonación distinguibles. La elección del color de la piel en Puerto San Lorenzo

Cuadro N° 35
Puerto San Lorenzo

Prioridad	Hombres (n=14)									Mujeres (n=15)									Total Pon
	1=3			2=2			3=1			1=3			2=2			3=1			
Rasgos	n	%	pon	n	%	pon	n	%	pon	n	%	pon	n	%	pon	n	%	pon	
Comportamiento	0	0	0	1	7,14	2	3	21,43	3	6	40	18	2	13,33	4	1	6,67	1	28
Forma de alimentación	3	21,43	9	1	7,14	2	2	14,29	2	2	13,33	6	2	13,33	4	2	13,33	2	25
Religión	1	7,14	3	0	0	0	2	14,29	2	1	6,67	3	2	13,33	4	4	26,67	4	16
Sistema de organización	2	14,29	6	4	28,57	8	4	28,57	4	2	13,33	6	5	33,33	10	4	26,67	4	38
Foma de realizar las fiestas	6	42,86	18	6	42,86	12	1	7,14	1	4	26,67	12	3	20	6	3	20	3	52
Distancia entre sus viviendas	1	7,14	3	2	14,29	4	2	14,29	2	0	0	0	1	6,67	2	1	6,67	1	12
Forma de trabajar	1	7,14	3	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	3
Total	14	100		14	100		14	100		15	100		15	100		15	100		

Fuente: Escala de Opiniones, 1999.

En este cuadro se observa que un mayor número de hombres señala, en primer lugar, la forma de realizar las fiestas como elemento que diferencia a los pueblos. En cambio, un mayor número de mujeres opta por el comportamiento seguido, en segundo término, por la forma de realizar las fiestas. Reforzando lo anterior, para un número mayor de hombres en segundo lugar está la forma de realizar las fies-

tas. Por el contrario, un mayor número de mujeres señala el sistema de organización. En tercer lugar, los hombres señalan el sistema de organización seguido del comportamiento; entre las mujeres la opinión esta dividida entre la religión y el sistema de organización.

Cuadro N° 36
Cabildo Indigenal de Trinidad

Prioridad	Hombres (n=20)									Mujeres (n=19)									Total Pon
	1=3			2=2			3=1			1=3			2=2			3=1			
Rasgos	n	%	pon	n	%	pon	n	%	pon	n	%	pon	n	%	pon	n	%	pon	
Comportamiento	3	15	9	4	20	8	2	10	2	5	26,32	15	2	10,53	4	4	21,05	4	42
Forma de alimentación	0	0	0	0	0	0	0	0	0	3	15,79	9	4	21,05	8	3	15,79	3	20
Religión	1	5	3	1	5	2	5	25	5	0	0	0	4	21,05	8	3	15,79	3	21
Sistema de organización	2	10	6	4	20	8	3	15	3	3	15,79	9	6	31,58	12	1	5,26	1	39
Foma de realizar las fiestas	1	5	3	3	15	6	2	10	2	6	31,58	18	1	5,26	2	5	26,32	5	36
Distancia entre sus viviendas	5	25	15	0	0	0	0	0	0	1	5,26	3	0	0	0	1	5,26	1	19
Atención de los hijos	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	5,26	2	0	0	0	2
Música	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	5,26	1	1
No responde	8	40		8	40		8	40		1	5,26		1	5,26		1	5,26	1	
Total	20	100		20	100		20	100		19	100		19	100		19	100		

Fuente: Escala de Opiniones, 1999.

lugar seguido del comportamiento. En segundo lugar, la opinión de la mayoría de los hombres está dividida entre el comportamiento y el sistema de organización seguidos por la forma de realizar las fiestas. Por su parte, nuevamente un número elevado de mujeres señala que, en segundo lugar, los pueblos se distinguen por su sistema de organización seguido de la religión y de la forma de alimentación. En tercer lugar, un elevado número de hombres señala a la religión; las mujeres se inclinan más bien por la forma de realizar las fiestas seguida del comportamiento.

Ponderando las opiniones a través de la multiplicación del número de personas que respondieron por la escala de prioridad, asignando a 1 un valor de 3, a 2 un valor de 2 y a 3 un valor de 1, y sumando los resultados, se observa la valoración social a los distintos factores:

En el Cabildo Indigenal, la mayoría de los hombres se inclina por considerar a la distancia entre las viviendas como el primer factor de diferencia entre los pueblos. Aquí cabe señalar que el resultado está influido especialmente por la opinión de los jóvenes, puesto que la mayoría de los hombres adultos elige en primer lugar al comportamiento. Para las mujeres, en cambio, el sistema de organización ocupa el primer

Cuadro N° 37
Valores en orden de importancia

Prioridad	Puerto San Lorenzo	Cabildo
1	Forma de realizar las fiestas	Comportamiento
2	Sistema de organización	Sistema de organización
3	Comportamiento	Forma de realizar las fiestas
4	Forma de alimentación	Religión
5	Religión	Forma de alimentación
6	Distancia entre las viviendas	Distancia entre las viviendas

Fuente: Elaboración propia. Escala de Opiniones, 1999.

Es posible asegurar que los trinitarios de Puerto San Lorenzo y del Cabildo identifican como elementos distintivos universales de los pueblos las características más valiosas que se atribuyen a sí mismos. Así, a partir de los rasgos que consideran fundamentales en su cultura los trinitarios miden a los demás pueblos. De hecho, en su sistema cultural la forma de realizar las fiestas y el sistema de organización son elementos indisociables, pues en el primero está basado en el complejo sistema de cargos y funciones del Cabildo Indigenal.

Ahora bien, la hospitalidad es el valor que sustenta a la fiesta y el éxito o fracaso de ésta se mide por la cantidad de visitantes de otras comunidades que asistan a ella. Esto, a su vez, marca el *status* de unas comunidades frente a otras. Para cumplir con los requisitos de la hospitalidad, que implica ofrecer chicha y comida a todos los visitantes, organizar los conjuntos de música y baile y el "*jocheo*" de toros, se moviliza todo el complejo sistema organizativo del Cabildo Indigenal, tensionándolo al máximo.

Por otro lado, cuando los trinitarios indican que el comportamiento es determinante para distinguir a un pueblo de otro, engloban un valor fundamental para ellos: el respeto. Un tercer valor importante

es, sin duda, el "*ser religioso, temeroso de Dios*", como dicen ellos mismos. Finalmente, la preparación de la comida se refiere especialmente al modo de preparar la chicha que tiene, para los trinitarios, una connotación de *status* con la que reafirman su sentimiento de superioridad respecto a otros pueblos indígenas:

> "El yuracaré tiene otra forma de vivir. No es como la gente trinitaria, o sea, entre los trinitarios siempre es más aseado. En cambio, la gente yuracaré, no. Hasta pa' hacer chicha es sucia. La yuca no la lavan bien y, lo que es peor, no la recuecen. En cambio, nosotros lo hacemos recocer bien. Ahora, si es patacada (de yuca masticada), entre nosotros eso vuelve a hervir bien hasta que llega a su punto, queda cocido eso y recién lo sacan. En cambio ellos no la hierven". (Puerto San Lorenzo, 18 de julio de 1999. Cas. N° 19: 20. EY)

Entre los pueblos indígenas y en la sociedad beniana en general —incluidos los trinitarios— existe una fuerte identidad localista que, por momentos, pareciera fundirse con la identidad étnica. Esto es particularmente notable entre los grupos de habla mojeña, no es casual que se denominen a sí mismos como trinitarios, loretanos, javerianos o ignacianos haciendo clara alusión a las localidades ex reduccionales de Trinidad, Loreto, San Javier y San Ignacio. Los límites entre identidad étnica y localidad "aparecen" difusos y constituyen un espacio de "*manipulación de la identidad*" (Cardoso, 1976) tanto por los indígenas como por los no indígenas. En el primer caso, para mimetizarse en una sociedad que los estigmatiza y, en el segundo, para oscurecer las diferencias y rechazar los derechos reciente y crecientemente reconocidos a los indígenas.

Este conjunto de elementos hace alusión a una estratificación entre los grupos étnicos de origen reduccional basada en estereotipos de "civilización" vs. "salvajismo" que funcionan como normas de inclusión o exclusión. Aquí se presenta una continuidad que diferencia a los pueblos indígenas que fueron reducidos de los que no lo fueron.

4.2. Valoraciones intergenéricas

Cuadro N° 38
Puerto San Lorenzo
En caso de tener un hijo(a), Ud. preferiría que sea

Entrevistados	Hombres (n=14)		Mujeres (n=15)		Total
Preferencia	**n**	**%**	**n**	**%**	
Hombre	11	78,57	11	73,33	22
Mujer	2	14,29	4	26,67	6
Da igual	1	7,14	0	0	1
Total	14	100	15	100	29

Fuente: Escala de Opiniones, 1999.

Cuadro N° 39
Cabildo Indigenal de Trinidad
En caso de tener un hijo(a), Ud. preferiría que sea

Entrevistados	Hombres (n=20)		Mujeres (n=19)		Total
Preferencia	**n**	**%**	**n**	**%**	
Hombre	11	78,57	6	40	17
Mujer	2	14,29	6	40	8
Da igual	7	50	7	46,67	14
Total	20	142,86	19	126,67	39

Fuente: Escala de Opiniones, 1999.

Como se observa en los cuadros anteriores, en Puerto San Lorenzo tanto los hombres como las mujeres manifiestan claramente su preferencia por los hijos varones. En el Cabildo, si bien la mayoría de los hombres prefiere a los hijos hombres, un porcentaje importante señala que le da igual que sus hijos sean varones o mujeres. En cambio, la preferencia de las mujeres está dividida entre hijos hombres e hijas mujeres y el porcentaje que indica que le da igual es mayor. Frente a la pregunta "*¿Por qué es preferible tener un hijo hombre?*", la mayoría de las respuestas, tanto en Puerto San Lorenzo como en el Cabildo, hacen referencia al hecho de que los hijos hombres permanecen más tiempo con los padres y los colaboran más. Las mujeres, en cambio,

"*se casan y se van*". Lo último está claramente asociado con el sistema de residencia matrimonial en el lugar del marido.

Con relación a las valoraciones intergenéricas, y también para contextualizar los resultados anteriores, es necesario profundizar en las cualidades esperadas de hombres y mujeres. Este tema, asimismo, está relacionado con las elecciones en los arreglos matrimoniales.

Entre los trinitarios se destaca con mucha claridad el rol de proveedor del hombre, principalmente de la carne pero también de todos los productos alimenticios, así como de la leña y de la yuca y el maíz para la preparación de la chicha. Este rol se torna más exigente cuando la mujer se encuentra embarazada y cuando se incrementa el número de hijos (Puerto San Lorenzo, 4 de febrero de 1999. Diario de campo N° 1: 103-104); también en intentos, generalmente fracasados, de poliginia (Puerto San Lorenzo, 18 de febrero de 1999, Diario de campo N° 2: 53-55; 30 de junio de 1999, Diario de campo N° 3: 32-33). La mujer no prepara chicha si el hombre no trae la yuca, el maíz y la leña, con lo que él queda desprestigiado ante los demás.

Cuando el suegro considera que su hija y sus nietos y nietas no son "atendidos" adecuadamente puede llamar la atención de su yerno, "aconsejándolo". Algunos testimonios dan cuenta de que el suegro puede castigar físicamente ("*huasquear*") a su yerno. La crítica por parte de la familia de la mujer se hace extensiva a la madre del esposo de la hija, si ésta no pone atención al cuidado de los nietos que, por el sistema de residencia matrimonial, generalmente viven con ella (Puerto San Lorenzo, 17 de julio de 1999, Diario de campo N° 3: 125; Puerto San Lorenzo, 2 de marzo de 1999, Cas. N° 13: 3. MT; Cabildo Indigenal, 20 de enero de 1999. Cas. N° 2: 7. DT).

Del mismo modo, la madre demanda de su hijo atención para la construcción o reparación de su casa y también cierta provisión de alimentos; en caso de viudez o ancianidad igualmente espera de su hijo atención a sus necesidades (Puerto San Lorenzo, 11 de febrero de 1999. Diario de campo N° 2: 5-6; 13 de febrero de 1999: 34). La demanda de la madre al hijo se hace extensiva a los nietos, especialmente porque éstos frecuentemente son criados por las abuelas. Es igualmente frecuente que las madres y abuelas retribuyan a las nueras atendiéndolas en sus

partos y, eventualmente, criando a algunos de sus hijos (Puerto San Lorenzo, 16 de febrero de 1999. Diario de campo N° 2: 43-44).

En caso de enfermedad de cualquier miembro de la familia, se espera que el hombre movilice todos sus recursos materiales y humanos. La misma obligación tienen los hijos hacia los padres y los hermanos hacia las hermanas (Puerto San Lorenzo, 4 de febrero de 1999, Diario de campo N° 1: 103-104; 2 de julio de 1999, Diario de campo N° 3: 42-43; 30 de junio de 1999: 29-32; Puerto San Lorenzo, 2 de marzo de 1999, Cas. N° 13: 3. MT. Cabildo Indigenal, 20 de enero de 1999, Cas. N° 2: 4-5. DT). Si bien existe una diferencia entre los valores postulados y la práctica, los trinitarios son particularmente sensibles a la crítica de sus familiares o de otros comunarios.

Aunque trinitarios y trinitarias consideran que los yuracarés son más celosos, entre ellos los celos son el principal motivo de peleas y golpizas a las mujeres y, según ellas, de que no las dejen participar en las reuniones y talleres que se realizan fuera de la comunidad. Sin embargo, cuando las reuniones del Cabildo se realizan en la propia comunidad, no hay inconveniente para que las mujeres asistan:

> "Hay hombres que tienen conocimiento más que las mujeres, y entienden bien que las mujeres deben participar y a veces las mujeres tienen experiencias más que el hombre. Pero hay hombres que no entienden, absolutamente nada, que ellas quieran participar. Son esos varones los que no las dejan participar a las mujeres. O sea, hay hombres que no llegan a entender, no tienen ese conocimiento porque también ellos no salen, están aquí nomás; ellos piensan que uno va por participar nomás, y es falta de conocimiento también de los varones para que las mujeres trabajen". (Puerto San Lorenzo, 3 de marzo de 1999. Cas. N° 15: 10-11. JG)

De la mujer se espera que sea "*trabajadora, comprensiva, obediente*" (Cabildo Indigenal, 21 de enero de 1999. Cas. N° 3: 5. JT) y humilde (Puerto San Lorenzo, 2 de marzo de 1999. Cas. N° 14: 13. MT). En el pasado era muy importante que la mujer provea de vestido al marido y a toda la prole:

> "Entre nosotros, los trinitarios, es muy importante que la mujer sepa trabajar. Por ejemplo, antiguamente, el hombre siempre ha hecho su chaco, entonces la mujer tiene que ir a ayudar a limpiar, a sembrar y después en la cosecha y luego cocina. Pero una vez que termina y cuando llega su tiempo, ella agarra su tutumita con la semilla de algodón y se va por la orillera del chaco y

siembra algodón. Cuando ya se da ese algodón, cosecha, hila y teje, teje tanto para ella como pa'l marido, teje y saca tela, entonces lo corta y hace pantalón, hace camisa y muchas veces ella también usaba eso porque no había otra tela, se usaba tejida". (Cabildo Indigenal, 21 de enero de 1999. Cas. N° 3: 9-10. JT)

Entre las mujeres, ser trabajadora significa tener la casa y el patio bien barridos, la ropa limpia y recosida y la comida hecha puntualmente. Ser mujer significa, muy especialmente, elaborar el chivé, preparar el pan de trigo y de arroz, golpear, hilar y tejer el algodón y preparar la chicha.

Las niñas tienen mayores obligaciones con sus hermanos menores que los niños, además de cuidarlos durante el día deben bañarlos y, a veces, lavar su ropa. En las familias en las que todos los niños son hombres, ellos son los responsables de esas actividades.

Varios testimonios de hombres y de ancianas aluden a que la mujer debe guardar obediencia a su marido. Sin embargo, también señalan la importante influencia que tienen las mujeres, especialmente mayores, en la familia.

En caso de fallecimiento de los padres, el hermano o la hermana mayor se hacen cargo de los menores. Cuando esto no ocurre por alguna razón, la responsabilidad pasa a la familia de la madre o, finalmente, a la del padre (Puerto San Lorenzo, 3 de marzo de 1999, Cas. N° 16: 1. PC).

En el sistema trinitario existen fuertes presiones sociales sobre los hombres, esto conduce a una subvaloración de los roles y del trabajo de la mujer que, como se ha mostrado anteriormente, tiene menos tiempo de descanso. Sin embargo, tres aspectos parecen influir en una mejor valoración de las mujeres trinitarias en el área rural: su inserción en el mercado a través de la producción y venta de productos que son mayormente de su dominio, como las gallinas y las artesanías; el acceso a la lectura y escritura; y la experiencia del "mundo de afuera" (la vida urbana) que, generalmente, logran a través de su inserción en el mercado laboral en las ciudades:

"Me eligieron para que vaya a la Feria Artesanal de La Paz llevando las artesanías de aquí, de Puerto San Lorenzo. Al principio, yo no quería ir porque no sé bien las matemáticas, quería que vaya otra que conoce más; pero, al final,

> me convencieron y me fui nomás. Ahí aprendí harto". (Puerto San Lorenzo, 25 de febrero de 1999. Diario de campo N° 2: 73-74. MT)

El acceso a la lectura y escritura y la experiencia en los centros urbanos tienen, sin embargo, varias implicaciones. El primer caso, como contraparte, se traduce en una desvaloración de los saberes tradicionales, no solamente de las mujeres sino también de los ancianos, lo que conduce a un grave menosprecio de las mujeres que no han tenido acceso a la escuela o han olvidado la lectura y la escritura (ver también Lehm en Rivera, 1996). En el segundo caso, la valoración se produce cuando las mujeres retornan a la comunidad, lo que, como se ha señalado, no es muy frecuente. El temor de los padres a que las mujeres se vayan, se casen y no vuelvan o a que se vayan y "*vuelvan embarazadas y sin padre*" hace que precipiten los arreglos matrimoniales a edades muy tempranas (Puerto San Lorenzo, 18 de febrero de 1999. Diario de campo N° 2: 53-55). En este sentido, la salida de las mujeres de la comunidad implica una ruptura de las normas tradicionales que se traduce en matrimonios interétnicos.

Si lo anterior es particularmente válido para la comunidad de Puerto San Lorenzo y otras del ámbito rural, en el caso del Cabildo la situación es diferente. Allí hay una mayor proporción de mujeres jefas de hogar que asumen el rol de proveedoras asignado tradicionalmente a los hombres. Su inserción en el mercado laboral como empleadas domésticas, lavanderas o en otros oficios no implica una valoración; tampoco la lectura y la escritura básicas. En el contexto urbano, las mujeres, especialmente las jóvenes, logran valoración social a través del acceso a la educación técnica y superior.

Entre las mujeres adultas, tanto en el Cabildo como en Puerto San Lorenzo, la producción y comercialización de artesanías no sólo aporta a los ingresos familiares, también, enmarcada en procesos organizativos, coadyuva a la valoración de los roles de la mujer. No es casual, por ello, que las demandas planteadas por diversas comunidades y centros urbanos en congresos, encuentros y reuniones de las organizaciones indígenas estén siempre orientadas a la promoción de las artesanías (ver también Lehm en Rivera, 1996).

4.3. Valoraciones interétnicas

Ya se ha observado la existencia de una identidad localista, cuyos límites son muy difusos respecto de la identidad étnica. Con relación a este fenómeno ya en 1687 el P. Orellana escribió:

> "Cada uno vive tan enamorado de su querencia, como pudieran estarlo las Musas de su ameno Parnaso... A esto anidaba una falsa creencia acerca de la creación del primer hombre, que entendían que el origen de sus antepasados y suyo era en la cercanía de su habitación... De suerte que cada pueblo tenía un campo damaseno dentro de los términos de su jurisdicción, en que hizo dios a sus primeros ascendientes, distintos e independientes de los otros pueblos. Con esta persuasión miraban aquellos puestos como sagrados, con un nativo amor, que dificultaba mucho el asunto de arrancarlos de ellos". (Orellana [1687], 1906: 8; Altamirano [1715], 1979: 30-31)

Es interesante constatar cómo los trinitarios, siendo una identidad étnica post reduccional, interpretan su origen asociado a elementos pre reduccionales:

> "Pregunta: ¿Escuchó usted alguna cosa que contara de cómo aparecieron los trinitarios y los yuracarés y los otros pueblos en el mundo?
>
> "Respuesta: Yo he escuchado cuando conversa mi finado papá, mis abuelos trinitarios, ellos creo que se criaron aquí en Trini. Lo primero, dice que los antiguos dijeron que ése que es ahorita Trinidad era puro yomomo, solamente un pedazo dice que era bien bonito, mejor dicho un potrero.[53] Así es que por ahí, donde le dicen Siyaboco hicieron su pascana, pa' buscarlo ese potrero, como ese arroyo (se refiere al actual arroyo San Juan) era tapao, puro yomomo, le costó, dice, a los antiguos buscar ese potrero. Ahí en su pascana fue donde sembraron cabeza, no sé si es cabeza de víbora o de jausi, parece que es de jausi, sembraron y dice que se crió esa cabeza de jausi, dicen un árbol grande, alto, pero que su fruta era pura víboras. Ese tiempo, pue, eran como mágicos todos lo viejitos, todos los abuelos.[54] Al fin, dice, ya entraron a ese potrero, al fin, dice, pero no los dejaba esa laguna Suárez que le dicen, siempre llovía, pero entraron a ese potrero, dice que en Trini. Pero cuando comenzaron a

[53] La noción de la existencia de un "potrero bonito" es reiterativa en el mito de la Loma Santa (ver: Lehm, 1999).

[54] Entre los yuracarés y trinitarios, aunque al parecer más entre los primeros, se encuentra difundida la asociación de la siembra de la cabeza del jausi con el aprendizaje para ser hechicero, sobador o adivino (mágico). "*Contaron que un hombre yuracaré sembró la cabeza de un jausi que la regaba todos los días a las 12 de la noche y a las 12 del día durante siete días, de ahí nació una plantita con flor de tres colores: blanco, rojo y negro. Ahí uno tenía que escoger lo que quería aprender: blanco para saber curar, rojo para hacer hechizo y negro para aprender la magia negra*" (San Pablo, 6 de marzo de 1999. Diario de campo N° 2: 89-90).

hacer pa' su capilla, los O'e (amos de las aguas) de esa laguna no los dejaban, eso no los dejaba, venía un viento, ventarrón, lo tumbaba, dice. Al final ya creo que se cansó, ya ese arcoiris, ya estaba amansando de a poco y entonces ya trabajaban los antiguos, ya hicieron esa iglesia. Ahí fue ande sacaron ese ande ponen agua bendita y la trajeron de la laguna Suárez. De ahí ya se criaron los puro trinitarios, en Trinidad, ellos comenzaron y se criaron. En cambio los yuracaré, ellos paran en el monte, ellos están por ahí, entre ellos, yo creo que paran aparte siempre, los trinitarios aparte, los yuracarés son aparte, ellos paran en el monte, ahí se criaron ellos. Son sus costumbres de ellos. Pue, cada persona, cada origen tiene sus costumbres. También ande es su pueblo de estos curas, de España, dice que vienen ya a Bolivia, dice los españoles, así que vienen dice y dentra ahí, donde hicieron cruce con los trinitarios, con los carayanas españoles. Así decían los antiguos. Hasta que entraron harta gente, los carayanas se mezclaron ya con los trinitarios, bueno, pero poco era porque la autoridad de los trinitarios no los dejaba que dentre un carayana, la autoridad se paraban fuerte y no lo dejaban entrar, hasta que ellos se incomodaron, como decir, se pelearon ya con flecha, ya con otro, hasta que lo corretearon a los trinitarios, ellos salieron fuera ya, lo dejaron Trini y se desparramaron ya. Así decía el pobre mi padre, cuando se desparramaron los trinitarios fue ya ande se toparon con los yuracarés por acá. Porque dice que dentraron por acá por San Pancho (San Francisco de Mojos), San Ignacio, los ignacianos y acá en San Lorenzo e hicieron pa' su pascana ya quedaron ahí ande están los pueblitos, hasta que se quedó ya, se quedó pueblito ya. Después se mudaron y se vinieron acá, también San Lorenzo, ahí descansaban los trinitarios. Así decían, yo he escuchado a mi padre, finao". (Puerto San Lorenzo, 1 de marzo de 1999. Cas. N° 11: 1-2. TI)

La segunda parte del mito está más difundida. Aquí presentamos una parte de la versión traducida y publicada por el Equipo Pastoral Rural, 1997:

"Antes, los antiguos entraron en la laguna Suárez (Sokreono), entraron dentro del agua, primeramente encendieron sus cigarrillos y se pusieron a fumar todos los hombres que había allí para entrar en el agua, así fue como ahuyentaron a los arco iris, se fueron de la laguna, porque los arco iris le tienen miedo al humo del tabaco, ya que al aspirar empezaron a marearse y a toser. Al fin huyeron los arco iris que vivían en la laguna, de ahí fue que aprovecharon para meterse en el agua.

"Cuando ya se habían ido los arco iris, los antiguos abuelos entraron en el agua; dicen que levantaron el agua como se levanta la tela del mosquitero cuando uno va a entrarse a la cama, dicen que entraron todos ellos y empezaron el trabajo dentro del agua y sacaron pilas bautismales y campanas.

"De ahí sacaron esas pilas bautismales y las campanas que hoy en día están en la catedral de Trinidad, que quitaron a los arco iris de la Laguna Suárez".

(Salvadora Muiba Moy en: Equipo Pastoral Rural, 1997)

La referencia del P. Orellana al origen de los mojeños resulta iluminadora para comprender la relación del mito de la laguna Suárez con la interpretación que los trinitarios tienen sobre su propio origen asociado al agua, a diferencia de otros grupos étnicos, particularmente los yuracarés, cuyo origen está asociado, más bien, al monte o al bosque. A partir de los procesos "civilizadores" impuestos en el período de la reducción, esta asociación se transformó. Los pueblos reducidos —en este caso los mojeños— fueron considerados más "civilizados" que los yuracarés quienes se resistieron a la reducción y su asociación con el monte se transformó en un signo de "salvajismo". Por otro lado, la referencia a los carayanas tiene bases históricas. Recién a fines del siglo XIX —con el auge de la goma— se produjo la gran invasión de carayanas al territorio mojeño, la que fue resistida, particularmente por los trinitarios, combinando el enfrentamiento violento con las migraciones milenaristas que dieron como resultado el establecimiento de un "territorio libre" en la zona de San Lorenzo bajo el liderazgo del corregidor Santos Noco Guaji quien prohibió el ingreso de los blancos a su territorio hasta 1926 (Lehm, 1999).

Por otro lado, resulta claro que quienes conjuran el poder de los O'e o del arcoiris, también considerados como "los amos del agua", son los chamanes, hechiceros o "*yoperono*" que se distinguen por el uso del tabaco para sus curaciones. El mito sugiere, a su vez, la explicación de las dos características importantes de los trinitarios: la presencia de una amplia gama de agentes vinculados al poder mágico y su mayor dedicación a la pesca como fundamento de subsistencia.

Para tener una aproximación a las características que los trinitarios se atribuyen a sí mismos y a otros grupos étnicos, en el cuestionario semiestructurado se introdujo un conjunto de preguntas sobre el tema. En los resultados, se debe tomar en cuenta que el orden de los pueblos expresa la valoración que los entrevistados les atribuyen.

En Puerto San Lorenzo, con relación a los pueblos que los trinitarios consideran más organizados, la mayoría se inclina por los trinitarios, los ignacianos y los yuracarés. En el Cabildo Indigenal, la mayoría señala a los trinitarios, los ignacianos y los carayanas. [55] Este

orden de prioridades expresa la valoración que los trinitarios tienen de las estructuras jerárquicas de organización y, al mismo tiempo, está asociado con una alta valoración de las formas concentradas y sedentarias de asentamiento:

> "Bueno, nosotros vivimos diferente que los yuracarés, estamos acostumbrados puro trinitarios, vivimos aparte, hacemos ranchito y los yuracarés nunca hacen su rancho; ahora recién han hecho, como en Tres de Mayo, porque ellos viven por ahí, como botados nomás, todo desparramao". (Puerto San Lorenzo, 2 de marzo de 1999. Cas. N° 14: 12. JM)
>
> "Ellos (los yuracarés) son así, no paran en ningún lugar". (Tres de Mayo, 17 de marzo de 1999. Diario de campo N° 2: 134-135. SN y PM)

Esta percepción está asociada con una valoración negativa de los yuracarés a quienes los trinitarios consideran "*ariscos*" o poco dispuestos a recibir a gente de fuera. Sin embargo, consideran que esto está cambiando. "*Ya están aprendiendo*", señalan. Todos estos signos están relacionados también con el *status* atribuido a los grupos étnicos que se resistieron a la reducción.

Respecto a los pueblos considerados como los mejores agricultores, en Puerto San Lorenzo la mayoría de los que respondieron a la encuesta señala que son, en orden de jerarquía, los trinitarios, los yuracarés y los chimanes. En tanto, en el Cabildo las respuestas son muy dispersas, destacándose las siguientes combinaciones: trinitario-guarayo-ignaciano, trinitario-ignaciano-chimán y trinitario-ignaciano-colla.

Con relación a los mejores cazadores, para la mayoría, en Puerto San Lorenzo, son los chimanes, los yuracarés y los trinitarios y, en el Cabildo, los sirionó, los yuracaré y los chimanes. En cambio, respecto de los mejores pescadores, tanto en Puerto San Lorenzo como en el Cabildo Indigenal la mayoría coincide en señalar a los trinitarios, los

[55] El término carayana es utilizado en dos sentidos. El primero es amplio y engloba a todos los mestizos y blancos. El segundo, en sentido más estricto, hace referencia al blanco que "es rico" y que se diferencia de los que son considerados "*pobres como nosotros*", como señala un hombres trinitario. Por lo general, las relaciones entre trinitarios y carayanas son ambiguas, típicamente patrimoniales y los valores que rigen estas relaciones están marcados por este carácter.

yuracarés y los chimanes.

Los mejores artistas y artesanos para las personas entrevistadas en Puerto San Lorenzo se distribuyen en igual cantidad en tres combinaciones: trinitario-ignaciano-yuracaré; guarayo-trinitario-ignaciano e ignaciano-trinitario-yuracaré. En el Cabildo Indigenal la combinación más frecuente es trinitario-ignaciano-colla.

Los mejores comerciantes para ambas comunidades son los collas, los carayanas y los trinitarios.

Los que mejor usan las plantas para curar, según los entrevistados en Puerto San Lorenzo, son los trinitarios, los yuracarés y los chimanes. En el Cabildo, si bien las preferencias son bastante dispersas, hay algunas combinaciones frecuentes: trinitario-guarayo-ignaciano, trinitario-ignaciano-sirionó, trinitario-ignaciano-colla, ignaciano-trinitario-chimán e ignaciano-trinitario-chiquitano.

En Puerto San Lorenzo los entrevistados seleccionan a los trinitarios, los yuracarés y los chimanes como los que mejor saben hechizar; en tanto, en el Cabildo las respuestas, nuevamente, son muy dispersas dando lugar a varias combinaciones: trinitario-guarayo-ignaciano, trinitario-ignaciano-colla, guarayo-trinitario-ignaciano, guarayo-yuracaré-trinitario, guarayo-ignaciano-yuracaré y guarayo-chiquitano-trinitario. Obsérvese, en el caso del Cabildo, la reiteración en primer lugar del guarayo y en segundo lugar del trinitario.

Los pueblos que más valoran su propia cultura son, para los entrevistados en Puerto San Lorenzo, los ignacianos, los trinitarios y los yuracarés; y, para los del Cabildo, los ignacianos, los trinitarios y los guarayos. En ambos casos se destacan los ignacianos y esto pone en videncia la admiración que provoca a los trinitarios la profusión de bailes en la fiesta patronal de San Ignacio de Mojos.

Las respuestas más frecuentes con relación a quiénes son los más valientes apuntan, en Puerto San Lorenzo, a la siguiente combinación: trinitario-yuracaré-chimán. En el Cabildo, las respuestas, nuevamente, son muy dispersas dando lugar a varias combinaciones: trinitario-yuracaré-sirionó, trinitario-guarayo-chiquitano, trinitario-

ignaciano-sirionó, trinitario-ignaciano-colla y colla-trinitario-ignaciano. Es importante aclarar que la pregunta fue comprendida en dos acepciones: valiente en el sentido de ser trabajador y valiente en el sentido de poder enfrentar situaciones riesgosas. En esta medida, la referencia a la valentía de los sirionó está asociada con la admiración que les tienen los trinitarios por la forma directa y aguerrida con la que plantean sus demandas, especialmente las territoriales. En cambio, la referencia a los collas está relacionada con la percepción de que son gente trabajadora.

Respecto a los que más les gusta beber (alcohol o chicha), en Puerto San Lorenzo la combinación más frecuente es: trinitario-yuracaré-chimán; y en el Cabildo Indigenal: trinitario-ignaciano-colla (con predominio de la opinión de las mujeres).

Finalmente, con relación a quiénes atienden mejor a sus mujeres o esposas, en Puerto San Lorenzo dos combinaciones son las más frecuentes: trinitario-ignaciano-carayana y carayana-trinitario-ignaciano. En el Cabildo se repite la combinación trinitario-ignaciano-carayana. Se considera que los carayanas atienden mejor a sus esposas porque "*tienen de todo, ellos son ricos*".

Las mujeres que mejor atienden a sus esposos, para los entrevistados en Puerto San Lorenzo se dividen en dos combinaciones frecuentes: trinitaria-yuracaré-carayana y trinitaria-ignaciana-yuracaré. En el Cabildo, las combinaciones más frecuentes son: trinitaria-ignaciana-sirionó y trinitaria-ignaciana-carayana; en este último caso, la opinión de las señoritas es la que determina el resultado.

Sobre este tema hay que destacar dos aspectos. Por una parte, en el Cabildo Indigenal, la dispersión de las respuestas está relacionada con el contacto que tienen los trinitarios de esta población con una gama bastante amplia de pueblos indígenas. Por otra, en Puerto San Lorenzo, la reiteración de la valoración de los trinitarios a sí mismos y a los yuracarés y los chimanes tiene que ver con un mayor relacionamiento con estos grupos. La referencia permanente a los ignacianos está asociada con una percepción de proximidad cultural.

A la pregunta, "*¿En caso de no ser trinitario(a), Ud. preferiría*

ser...?", la mayoría de los entrevistados en Puerto San Lorenzo y en el Cabildo Indigenal respondió: "*Ignacianos*". La excepción la constituyen los ancianos del Cabildo que preferirían ser carayanas. Consultados sobre por qué preferirían ser ignacianos, la mayoría contestó: "*Porque se parecen a nosotros*"; otros, en cambio, señalaron que preferirían ser ignacianos porque éstos "*son chistosos*". Lo último indica una valoración del sentido del humor.

En Puerto San Lorenzo, un hombre adulto dijo que preferiría ser carayana porque "*tenían más suerte en tener plata*"; y dos mujeres adultas coincidieron en la misma valoración: "*para saber de todo como saben ellos*". Una mujer que preferiría ser yuracaré señaló que era porque "*le gusta comer carne de monte*", y otras dos porque les gusta su idioma. Un hombre y una mujer adultos coincidieron en que preferirían ser chimanes porque "*son humildes*"; y un hombre adulto, porque "*ellos saben cazar con flecha*".

En el Cabildo Indigenal, un anciano señaló que preferiría ser carayana para "*estar con ellos*", otro anciano y una mujer adulta dijeron "*porque son bien estudiados*". Una mujer adulta señaló que preferiría ser chimán porque "*son muy inteligentes*", un hombre adulto porque le "*gustaría conocer sus costumbres*" y una señorita porque "*todavía guardan su cultura*".

Por otro lado, se pidió a los entrevistados que otorgaran a cada grupo étnico una calificación del 1 al 7. Promediando los resultados se elaboró la siguiente tabla de valoraciones:

Como se observa, en ambas comunidades, tanto mujeres como

Cuadro N° 40
Tabla de valoraciones de los grupos étnicos

Posición	Puerto San Lorenzo		Cabildo Indigenal	
	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres
1	Trinitario	Trinitario	Trinitario	Trinitario
2	Ignaciano	Carayana	Ignaciano	Ignaciano
3	Carayana	Ignaciano	Colla	Colla
4	Colla	Yuracaré	Carayana	Carayana
5	Yuracaré	Chimán	Sirionó	Guarayo
6	Chimán	Colla	Yuracaré y chimán	Yuracaré
7	Sirionó	Sirionó	Guarayo	Sirionó
8	Chiquitano	Guarayo	Chiquitano	Chimán
9	Guarayo	Chiquitano	Ayoreo	Chiquitano
10	Ayoreo	Ayoreo	Ayoreo	

Fuente: Escala de Opiniones, 1999.

hombres otorgan las calificaciones más altas a su propio pueblo, lo que demuestra un interesante grado de autoestima. Por otro lado, en la mayoría de los casos, exceptuando a los hombres de Puerto San Lorenzo, en el segundo lugar están los ignacianos; este hecho está relacionado, como ya se anotó, con una percepción de proximidad cultural. El tercer y cuarto lugares los ocupan, respectivamente, los carayanas y los collas. Los demás pueblos amazónicos están calificados a partir del quinto lugar. Todos coinciden en otorgar el último lugar a los ayoreos.

Las calificaciones de los hombres de Puerto San Lorenzo se alejan notablemente del patrón de los otros sectores: ubican a los carayanas en segundo lugar y ejercen una suerte de calificación "castigo" a los collas. Esta actitud está relacionada, por una parte, con la invasión de colonizadores andinos al Territorio Indígena; y, por otra, con percepciones formadas a partir de su relación con dos estancieros de la zona: un carayana al que consideran bondadoso y otro colla al que consideran tacaño.[56]

La tabla expresa tres aspectos: en primer lugar, cierta proximi-

[56] *"El colla, dueño de esta estancia, es tacaño, hace sufrir a su gente porque no les manda víveres; en cambio, don Ciro anualmente compra harto arroz, también cuando piden plata sus empleados les da plata y cuando se enferman los saca a Trinidad en avioneta expresa. A mí, sin*

dad cultural, como en el caso de los ignacianos; en segundo lugar, el conocimiento o la referencia que los entrevistados tienen sobre los otros pueblos; y, en tercer lugar, una valoración basada en ciertos criterios que los entrevistados exponen cuando justifican su preferencia por un grupo u otro.

Las calificaciones expresan claramente una jerarquía de los grupos étnicos. En la cúspide están los que son considerados "más civilizados" o "más racionales" y en la base los grupos percibidos como "más salvajes" o "menos racionales"; de estos últimos, sin embargo, se dice que "*ya están aprendiendo*". En este sentido, los trinitarios se consideran a sí mismos agentes civilizadores, especialmente de los yuracarés y de los chimanes.

Existen varios mecanismos que refuerzan esta estructura estamentaria entre los grupos étnicos, uno de los más notables es la escuela. A pesar de las reformas recientes, esta estructura permanece en la mentalidad de los maestros y de los propios miembros de los grupos étnicos. Este es el testimonio de un maestro de un asentamiento interétnico:

> "Los trinitarios son más inteligentes, más limpios y aprenden más rápido, más bien que los yuracarés ya no comen en el suelo como lo hacían más antes, están aprendiendo". (17 de marzo de 1999. Diario de campo: 135)

4.4. Valoraciones interétnicas e intergenéricas

Para cruzar las variables interétnicas y intergenéricas se pidió a los entrevistados que califiquen, por una parte, a las mujeres de cada grupo étnico y, por otra, a los hombres. Los resultados son los siguientes:

---

ser empleado de la estancia, él fue que me hizo operar, me fui a su casa en Trini a prestar 400 bolivianos para traerme manteca y le mostré mi hernia que tenía en la barriga, entonces llamó a su yerno que es médico y le dijo que tenía que operar al día siguiente y me operó, también dio la plata para los remedios, no me costó nada mi operación". (Puerto San Lorenzo, 14 de febrero de 1999. Diario de campo: 40-41. AG)

Cuadro N° 41
Puerto San Lorenzo

	Ud. Calificaría a las mujeres...			Ud. Calificaría a los hombres...		
	Mujeres	Hombres	General	Mujeres	Hombres	General
Trinitario	5,7	6,1	5,9	5,9	6,0	6,0
Yuracaré	4,9	4,6	4,8	4,9	4,9	4,9
Sirionó	1,1	1,5	1,3	1,6	1,6	1,6
Guarayo	1,4	1,9	1,7	1,6	1,7	1,7
Carayana	5,2	5,7	5,5	5,4	5,4	5,4
Ignaciano	4,8	5,4	5,1	4,7	5,4	5,1
Chiquitano	1,3	1,1	1,2	1,4	1,5	1,4
Colla	4,1	2,7	3,4	4,1	2,3	3,2
Ayoréo	0,5	0,3	0,4	0,5	0,3	0,4
Chimán	4,2	3,1	3,6	4,4	3,3	3,8

Fuente: Escala de Opiniones, 1999.

En Puerto San Lorenzo, las mujeres carayanas, collas y chiquitanas tienen puntajes más altos que los hombres de estos mismos grupos. Las trinitarias, yuracarés, sirionó y chimanes, por el contrario, tienen calificaciones más bajas que los hombres de estos mismos pueblos. Las ignacianas y guarayas tienen puntajes semejantes a los de los hombres. Se puede observar que, a pesar de las calificaciones altas que proporcionan los entrevistados a su propio grupo étnico, existe la tendencia a calificar con notas más elevadas a las mujeres de los grupos étnicos considerados "superiores" y con notas más bajas a las mujeres de los grupos étnicos considerados "inferiores", incluyendo a su propio grupo. De esta manera, se puede comprender que existan más matrimonios de mujeres trinitarias con hombres yuracarés que de hombres trinitarios con mujeres yuracarés.

En el Cabildo Indigenal, por el contrario, los entrevistados califican con notas más altas a las mujeres que a los hombres de todos los grupos étnicos. Esto es particularmente notable en las calificaciones que se ponen las mismas mujeres del Cabildo, indicando un creciente grado de autoestima. Esto puede estar

relacionado con un mayor acceso a la información sobre las reivindicaciones femeninas; de hecho, en el Cabildo funcionan por lo menos tres organizaciones de mujeres: la Central de Mujeres Indígenas del Beni, la Central de Mujeres de Trinidad y la Organización de Mujeres del Cabildo.

Sin embargo, lo anterior contrasta con la persistencia, tanto en Puerto San Lorenzo como en el Cabildo, de menores calificaciones a los pueblos indígenas considerados "menos civilizados" (o que presentaron resistencias prolongadas a la reducción). Esto muestra que el menosprecio interétnico de tipo colonial tiene vigencia.

CAPÍTULO SEIS

Reproducción de los grupos étnicos y relaciones de género en seis comunidades indígenas de los Llanos de Mojos

1. Identidad étnica: Los términos del parentesco y los valores fundamentales de los grupos étnicos

Los idiomas de las comunidades estudiadas tienen un término para referirse a los miembros del grupo étnico; en trinitario este término es "*jañono*", en yuracaré "*tapta*" y en guarayo "*chemú*". Estas palabras, en general, significan "pariente" y son utilizadas en dos sentidos: uno, más restringido, para designar a los familiares consanguíneos o por matrimonio; otro, más amplio, que se traduce al castellano generalmente como "pariente de raza" y que es utilizado para designar a quienes se consideran miembros del propio grupo étnico. En sirionó, el término "*mbyá*" (nuestra gente) cobra ese mismo sentido, pero también se utiliza directamente el término castellano "pariente". La existencia de estos términos y el modo cómo son utilizados demuestra la importancia de la ascendencia o el origen racial en la adscripción o exclusión de los grupos étnicos.

Por otro lado, complementando lo anterior y siguiendo a Barth (1976), se constata que la inclusión o exclusión de una persona depende de los valores que el grupo considera fundamentales. Así, por ejemplo, para los trinitarios de Puerto San Lorenzo y de la zona del Cabildo Indigenal de Trinidad la forma de realizar las fiestas, la organización en cabildos, el comportamiento y el "*ser religioso, respetuoso de Dios*" son los elementos que, según ellos, los hacen diferentes de los otros grupos y, al mismo tiempo, constituyen las pautas para distinguir a quienes no pertenecen a su grupo.

Los yuracarés de San Pablo y de Tres de Mayo coinciden en pon-

derar el idioma como el indicador para clasificar inclusiva o exclusivamente a las personas. Entre tanto, los guarayos de Naranjito ponderan el comportamiento que incluye la forma de ser, de caminar y de saludar. Los sirionó ponderan igualmente el comportamiento, pero para ellos significa la forma de relacionarse entre pueblos con particular énfasis en la amabilidad y el respeto. Los guarayos de Naranjito, por su parte, se diferencian por sus sistemas de cooperación que movilizan la fuerza de trabajo a través de las redes de parentesco.

La identidad étnica de los hijos de un matrimonio interétnico entre trinitarios y yuracarés de las comunidades de Puerto San Lorenzo y Tres de Mayo depende, en primer lugar, del contexto socio-cultural en el que se socializan.

Los resultados del seguimiento a una familia interétnica constatan que la identificación étnica depende de factores sociales más que de biológicos. Así, un matrimonio interétnico que data de la década de 1950, como muchos otros tuvo su origen en las migraciones mesiánicas que realizan los trinitarios en busca de la Loma Santa. La pareja tuvo tres hijos varones y cuatro hijas mujeres. Siguiendo las reglas de residencia matrimonial, la mujer trinitaria fue a vivir a los asentamientos yuracarés, pero cuando los hijos e hijas alcanzaron la edad escolar, la familia se trasladó al asentamiento trinitario con la finalidad de acceder a la escuela. Posteriormente, dos de los hijos varones contrajeron matrimonio con mujeres trinitarias y se quedaron a vivir en el mismo asentamiento trinitario, en tanto que dos de las hijas mujeres contrajeron matrimonio con hombres yuracarés y se fueron a vivir a la comunidad yuracaré Tres de Mayo. En este caso, los hijos varones son considerados trinitarios e igualmente sus hijas e hijos, en tanto que las mujeres y sus hijos e hijas son considerados yuracarés. Aquí, puede observarse que la residencia matrimonial juega un papel muy importante porque determina el contexto cultural de la socialización de los hijos e hijas. El caso nos muestra también una variante de la identificación étnica, puesto que uno de los hijos hombres, dirigente de la organización indígena supracomunal, se reconoce a sí mismo como: trinitario-yuracaré.

Por otro lado, ser de un lugar, vivir en él y cumplir las normas

de la comunidad da lugar a la identidad de "comunario" y ésta es la que define los derechos y los deberes respecto al acceso a los recursos naturales. En comunidades con población mayoritaria de un grupo étnico, la identidad étnica juega un importante papel de control social del cumplimiento o incumplimiento de los deberes de las personas que no pertenecen al grupo étnico mayoritario pero que viven en la comunidad y se definen como comunarios.

Relacionado con lo anterior, la revisión de datos etnohistóricos muestra, para todos los casos del estudio, que desde el período pre colonial, las parcialidades étnicas se identifican con un lugar determinado. Las crónicas, en el caso de los trinitarios, señalan que esta identificación estaba basada en la creencia que "*de ese lugar*", generalmente una laguna o un cuerpo de agua, "*sacó Dios a sus antepasados*" (Orellana [1687], 1906: 8; Altamirano [1715], 1979: 30-31). Esta identidad "localista" se manifiesta, en la actualidad, en los casos de los trinitarios, los ignacianos, los loretanos y los javerianos —mojeños de origen arawac— cuyas denominaciones hacen referencia a las reducciones jesuíticas de Trinidad, San Ignacio, Loreto y San Javier, respectivamente.

Ahora bien, principalmente a partir de la invasión de mestizos y criollos a las ex reducciones, las identidades "localistas" constituyen un ámbito en el que se evidencian procesos "*de manipulación de la identidad*" (Cardoso, 1976) o de "*manejo creativo de la identidad*" (Paulson, 1996). Así, indígenas, criollos y mestizos se denominan a sí mismos "trinitarios", "ignacianos", "loretanos" y "javerianos" haciendo referencia a su lugar de nacimiento. Este oscurecimiento de la identidad étnica posibilita, en algunos casos, que sectores indígenas mimeticen su identidad para no ser estigmatizados o discriminados; en otros casos, da lugar a que mestizos y criollos nieguen los derechos indígenas pregonando una aparente igualdad. Sin embargo, el sólo hecho de la manipulación de la identidad, muestra la persistencia de una diferenciación jerárquica entre los grupos étnicos.

Finalmente, el movimiento indígena, organizado actualmente en torno a la Confederación de Indígenas de Bolivia y la Central de Pueblos Indígenas del Beni, interpela a sus seguidores y los representa bajo una identidad de "*indígena genérico*" (Ribeiro, 1979). Sin embargo,

este afán de representar e interpelar al Estado y la sociedad nacional en estos términos, en cierto nivel está conduciendo a oscurecer las particularidades étnicas. Esto, más allá del discurso, supone una suerte de sutil imposición de ciertos modelos organizativos a grupos étnicos que tienen otras formas de organización. Este es el caso de la difusión de la forma organizativa de los cabildos indigenales entre los yuracarés; si éstos no se organizan en cabildos se considera que no tienen organización. De esta manera, se reproduce el menosprecio y la pérdida de autoestima.

2. Matrimonios interétnicos

Los datos sobre la incidencia de los matrimonios interétnicos

Cuadro N° 42
Composición étnica de las familias según comunidad

Comunidad	Total familias	Mono-étnicas	Inter-étnicas	Disueltas	Sin información	No indígenas
Cabildo Indigenal	113	59 (52,2%)	23 (20,4%)	2 (1,8%)	28 (24,8%)	1 (0,9%)
Puerto San Lorenzo	25	20 (80%)	2 (8%)	3 (12%)		
San Pablo	26	22 (85%)	4 (15%)			
Tres de Mayo	18	14 (82%)	3 (17,6%)	1 (0,4%)		
Territorio Indígena Sirionó	90	70 (78%)	20 (22%)			
Naranjito	26	14 (54%)	9 (46%)			3

Fuente: Elaboración propia. Censos comunales, enero 1999.

encuentra que en Puerto San Lorenzo son dos, ambos de mujeres trinitarias, una casada con un hombre que se auto identifica como "*de San Borja*" y la otra con un hombre trinitario-yuracaré, es decir, hijo a su vez de un matrimonio interétnico entre una mujer trinitaria y un hombre yuracaré.

En el caso de San Pablo, de los cuatro matrimonios interétnicos, dos son entre hombres yuracarés y mujeres trinitarias; uno de mujer yuracaré con hombre auto identificado "*de Riberalta*" y otro de mujer auto identificada "*camba-trinitaria*" con hombre auto identificado yuracaré siendo hijo, sin embargo, de un matrimonio entre yuracaré y trinitaria. En este caso, los hombres son los que se juntan más con

son relativos y probablemente conservadores porque no toman en cuenta a las personas que salieron de su comunidad. A través de los censos y la encuesta a mujeres se puede observar importantes tendencias emigratorias, mayormente de hombres pero también de mujeres. Igualmente se observa que una mayor proporción de hombres tiende a volver a sus comunidades rurales, en el caso de las mujeres la proporción es menor. Según los testimonios esto se debe a que las mujeres emigrantes frecuentemente se casan con no indígenas y por eso no retornan a sus comunidades.

Como se puede observar, en todas las comunidades del estudio la mayoría de los matrimonios se realiza entre hombres y mujeres que pertenecen al mismo grupo étnico. Las comunidades con un número mayor de familias interétnicas son Naranjito, el Territorio Indígena Sirionó y el Cabildo Indigenal que tienen poblaciones mayoritariamente guaraya, sirionó y trinitaria, respectivamente. Naranjito se encuentra a 30 km. de Trinidad, el Territorio Indígena Sirionó a 65 y el Cabildo es un barrio indígena de la ciudad. La población de las dos primeras comunidades, al estar unidas al centro urbano por la carretera a Santa Cruz, tiene una fluida relación social y comercial con Trinidad. Tres de Mayo presenta una situación particular, por cuanto de las 14 familias monoétnicas, dos son exclusivamente trinitarias.

Las comunidades con menor incidencia de matrimonios interétnicos son, en términos proporcionales, Puerto San Lorenzo y San Pablo. La población de la primera es mayoritariamente trinitaria y de la segunda yuracaré. Ambas son regularmente accesibles desde Trinidad a través de los ríos.

En el caso del Territorio Sirionó hay una referencia histórica: en 1984, en Ibiato, sobre una población total de 275 habitantes, solamente existían dos hombres no sirionó casados con mujeres sirionó (Stearman, 1987). En ese entonces, dado su escaso número, se temía por las posibilidades de reproducción de este grupo. Sin embargo, una comparación con la situación actual muestra un acelerado proceso de incorporación de personas no-sirionó por la vía del matrimonio interétnico que incrementa el número de habitantes a través de un proceso de adscripción al grupo de los hijos de estos matrimonios.

Por otro lado, un seguimiento a los matrimonios interétnicos

mujeres de otras etnias, especialmente con trinitarias.

La composición de los matrimonios interétnicos en Tres de Mayo es la siguiente: uno de hombre yuracaré con mujer chimán y dos de segunda generación entre yuracaré-trinitarias con hombres yuracarés En este caso, las mujeres son las que mayormente contraen matrimonios interétnicos.

En el Territorio Indígena Sirionó hay doce matrimonios de mujeres sirionó con hombres no-sirionó y ocho de hombres sirionó con mujeres no-sirionó. En este caso, como en el de los trinitarios, se observa que son mayormente las mujeres quienes se casan o juntan con hombres de otros grupos étnicos.

En Naranjito, hay seis matrimonios de mujeres guarayas con hombres no-guarayos —cuatro con no-indígenas y dos con mojeños-ignacianos— y tres de hombres guarayos con mujeres no-guarayas.

Tomando como universo a las comunidades estudiadas y haciendo un seguimiento a los matrimonios interétnicos, excepto el caso de las comunidades yuracarés, se constata que son las mujeres las que mayoritariamente contraen matrimonio con hombres de otros grupos étnicos. Esto reafirma una tendencia ya observada por Block (1997) en la reducción de Reyes en el siglo XVIII:

> "Además de las divisiones jerárquicas de Reyes, con su registro de los individuos y sus vínculos familiares, el censo ilustra sobre la presencia de redes precisas de parentesco que funcionaban dentro de la reducción. De los 270 apellidos que se mencionan en el documento, 114 (42%) aparecen en más de una unidad familiar. En el Pueblo la repetición de apellidos se produce con mayor frecuencia (78%) dentro de la misma parcialidad o grupo lingüístico. Cuando un apellido salta las barreras lingüísticas, esto ocurre en el 82% de los casos del lado femenino. Como las parcialidades representaban a los principales grupos autóctonos de la reducción, estos rasgos de la comunidad de apellidos reflejan, por un lado la persistencia de una fuerte identificación étnica dentro de la reducción; por otro, la persistencia de la práctica pre reduccional del intercambio de mujeres entre linajes". (Block, 1997: 137)

Los árboles genealógicos elaborados para este estudio muestran esos intercambios tanto en el caso de los yuracarés como en el de los guarayos y trinitarios entre familias dentro de estos grupos

étnicos. Asimismo, muestran matrimonios interétnicos cuyo patrón más frecuente es de matrimonio entre mujeres trinitarias y hombres yuracarés en generaciones sucesivas. El siguiente testimonio permite una aproximación a este sistema de intercambio interétnico:

> "Doña Hortensia nació en San Francisco de Mojos. Su madre era trinitaria y su padre ignaciano, cuando era muy pequeña sus padres se separaron y la crió su abuela materna. El hijo mayor de su abuela las llevó a ambas a un lugar conocido como La Capital en el Alto Sécure, en las proximidades existía un asentamiento yuracaré donde vivía don Nicanor, fue él quien pidió a la abuela y al hijo mayor de ésta que doña Hortensia fuera su esposa. Según doña Hortensia: 'Ellos lo aceptaron porque era cazador, 'mata algo de todo'. Por eso era que ellos lo aceptaron. Me dijeron: 'cásate hija, de repente es tu suerte, no vamos a sufrir de carne, nos busca carne este hombre. Yo tenía 14 años cuando me hicieron juntar pero recién nos casamos (con cura) después de dos años, cuando tuve mi primera hija. Hasta entonces vivimos con mi abuela y con mi tío, cuando nos casamos ya nos apartamos de ellos, yo me fui con mi esposo'". (Puerto San Lorenzo, 18 de julio de 1999. Cas. 19: 2 y 10. HM)

Aunque tanto entre trinitarios como entre yuracarés la práctica de residencia matrimonial más frecuente es el lugar del hombre, en este caso, los primeros años el hombre fue a vivir al lugar de la mujer y dada su condición de buen cazador debía proveer carne a la familia. Es posible sugerir, entonces, que el matrimonio interétnico entre trinitarias y yuracarés establece una ruptura en el sistema de intercambio de mujeres del grupo de los trinitarios, manteniendo, sin embargo, el principio de la reciprocidad (el hombre yuracaré debe compensar con un producto de alto valor para las mujeres y su grupo: la cacería). Todo esto conduce a un cambio temporal del sistema de residencia.

Ahora bien, todos los casos del estudio muestran una particularidad: cuando el matrimonio interétnico se produce entre una mujer indígena y un hombre carayana, con mucha frecuencia el grupo indígena pierde todo contacto con la mujer. En la encuesta realizada a las mujeres mayores de 12 años se les preguntó por el lugar donde viven actualmente sus hijas y sus hijos; una gran proporción desconoce el lugar donde se encuentran sus hijas, pero sí saben dónde están sus hijos. Esto denota que este tipo de matrimonio produce una ruptura definitiva del sistema de intercambio y de la lógica de la reciprocidad que lo sustenta.

Asimismo, en los matrimonios entre miembros hombres y mujeres de dos grupos indígenas diferentes es frecuente encontrar un interés relacionado con el reconocimiento de ciertos saberes, tal el caso de los trinitarios que atribuyen a los yuracarés el conocimiento del lugar donde se encuentra la Loma Santa y admiran su habilidad como cazadores. El interés por acceder a estos conocimientos y sus beneficios, en el pasado inmediato, ha motivado varios matrimonios interétnicos. Esto es particularmente destacable si se toma en cuenta que, como veremos más adelante, se considera que los yuracarés ocupan un estrato inferior al de los trinitarios en la jerarquía interétnica.

La indagación histórica muestra que los matrimonios interétnicos se produjeron en diferentes períodos. Durante las reducciones, en diferentes épocas según cada grupo étnico,[57] fueron una estrategia de los misioneros para sedentarizar a los pueblos indígenas que aún se encontraban dispersos en la selva a través de matrimonios con miembros de los grupos reducidos más tempranamente. Así, los trinitarios fueron utilizados en los intentos de reducir a los yuracarés, los chiquitanos para reducir a los guarayos y éstos para reducir a los sirionó. Como resultado de este proceso existe una clara diferenciación étnica y jerárquica entre los grupos étnicos que se expresa en representaciones basadas en estereotipos de orden colonial. Estas representaciones ubican a los grupos en un *continuum* bipolar: por un lado los que se consideran "más civilizados", es decir, los más tempranamente reducidos; y, por el otro, "los más salvajes", es decir, los más tardíamente reducidos. Estas representaciones no sólo están en el imaginario de los carayanas (criollos o mestizos) que se consideran en la cúspide de

---

[57] Los mojeños fueron reducidos por los jesuitas tempranamente: entre fines del siglo XVII y fines del siglo XVIII; en tanto que, si bien algunos guarayos fueron incluidos en las misiones de Mojos y Chiquitos en el mismo período, en realidad, el grueso de su población ingresó al régimen reduccional en 1827 hasta 1870, bajo la administración de la orden de los franciscanos. En el caso de los yuracarés, hubo sucesivos intentos de reducción particularmente por la orden de los franciscanos entre 1800 y 1870, sin embargo, entre ellos las reducciones apenas sí alcanzaron a estabilizarse. En tanto que los sirionó recién fueron reducidos a fines de la década de 1920 tanto por franciscanos en las reducciones de Guarayos como por el Estado en la escuela indigenal de Casarabe y, finalmente, en Ibiato, por la iglesia Evangélica Cuadrangular.

la jerarquía interétnica, sino que se han sido internalizados por los propios grupos étnicos, como lo muestran las escalas de valoraciones aplicadas para este estudio.

Otro origen de los matrimonios interétnicos, según varias historias de vida, es la influencia o imposición de los patrones de establecimientos agroindustriales y ganaderos.

Los movimientos mesiánicos en busca de la Loma Santa, especialmente los de la década de 1950, llevaron a los trinitarios hasta lugares muy alejados de su eje territorial ubicado en las riberas del Mamoré. Este desplazamiento propició el encuentro con grupos dispersos del bosque, entre ellos, los yuracarés. Este fenómeno, acompañado de la creencia en que los grupos "del monte" conocen el lugar donde se encuentra la Loma Santa, ha conducido a matrimonios interétnicos entre trinitarias y yuracarés, así como también entre trinitarias y chimanes.

La condición que impone al Estado para asignar un ítem de maestro a las escuelas rurales es que la comunidad debe contar por lo menos con 20 niños y niñas. Esto ha conducido a que los padres de familia realicen un reclutamiento de niños en los asentamientos dispersos de su entorno. Los trinitarios tienen un patrón de asentamiento relativamente más concentrado, esto ha dado lugar a que sean ellos quienes, en primera instancia, consigan los ítems y recluten niños de los asentamientos yuracarés. Este reclutamiento, sumado a la difusión del castellano en las escuelas rurales, ha determinado una mayor proximidad interétnica que frecuentemente desemboca en matrimonios.

Finalmente, las migraciones por motivo de trabajo, especialmente a los centros urbanos, han conducido también a matrimonios interétnicos.

La distribución diferencial de los recursos naturales y una ocupación relativamente especializada de los grupos étnicos con relación a determinados ecosistemas ha conducido, desde el período pre colonial, al intercambio interétnico de ciertos recursos. Este proceso se ha intensificado con la inserción de las comunidades en el mercado. Sin embargo, el intercambio de recursos es desigual entre las comunidades más tempranamente insertas en el sistema y las que tienen menos ventajas, tal como ocurre entre la comunidad trinitaria de Puerto San Lo-

renzo y la comunidad predominantemente yuracaré de Tres de Mayo. Puerto San Lorenzo es un asentamiento relativamente nucleado, con población mayoritariamente trinitaria y con una dinámica comercial más frecuente con Trinidad y las estancias vecinas. En cambio, Tres de Mayo es una comunidad predominantemente yuracaré, en proceso de nucleamiento reciente y que, hasta el momento del estudio, se abastecía de productos manufacturados de Puerto San Lorenzo. Esta dinámica de intercambios, por una parte, al intensificar las relaciones, favorece los matrimonios interétnicos; pero, por otra, los inhibe, en este caso porque entre los yuracarés existe una creciente conciencia de su situación de desventaja respecto a los trinitarios.

La estructura colonialmente estamentada a la que ya se hizo referencia genera dos fuerzas antagónicas con relación a los matrimonios interétnicos. Una los favorece al motivar a que individuos de los grupos subalternizados busquen ascenso social a través del matrimonio; la otra los inhibe, precisamente, por la existencia de "*menosprecios escalonados*" entre los grupos étnicos (Rivera, 1996). Esta estructura hace que el ascenso social a través del matrimonio resulte conflictivo, y en ningún caso se traduce en procesos lineales y expeditos de movilidad social.

3. Sistema de parentesco: Inclusión y exclusión de los hijos de los matrimonios interétnicos

El aspecto más destacable de las diferencias entre los sistemas de parentesco de las comunidades del estudio se refiere a las prácticas de la residencia matrimonial. Yuracarés, trinitarios y guarayos comparten el sistema de residencia en el lugar del marido (virilocal); en tanto que en el caso sirionó, la residencia matrimonial se establece en el lugar de la mujer (uxorilocal). En este último caso, el tipo de residencia implica un mayor control de la parentela de la mujer sobre el hombre y, además, la obligación de aportar al sostenimiento de la familia de la mujer por tiempo indefinido.

Las prácticas de residencia y las reglas de filiación constituyen factores decisivos para la inclusión o exclusión de los hijos de los matrimonios interétnicos. En el caso de los yuracarés, se observa rasgos de linealidad paterna reforzados por la residencia virilocal. Este sistema

que se presenta con mucha claridad en asentamientos pequeños y altamente dispersos, patrón tradicional de los yuracarés, se oscurece con el proceso de concentración demográfica que se desarrolla al influjo de la necesidad de acceder a diversos servicios. En estos casos, y aun tratándose de los matrimonios monoétnicos, es frecuente que tanto la familia del hombre como de la mujer vivan en el mismo asentamiento. En esta circunstancia, en una primera etapa, los niños pasan más tiempo con sus abuelos maternos; la situación cambia a medida que van creciendo y, entonces, se relacionan más con sus abuelos paternos. En el caso de los matrimonios interétnicos —mayoritariamente de hombres yuracarés con mujeres trinitarias—, debido a la linealidad paterna y la virilocalidad, los niños tienen relaciones solamente eventuales con la familia de su madre porque pasan más tiempo con la familia de su padre y son reconocidos como parte de la familia yuracaré.

En este punto, el idioma, considerado por los yuracarés un valor fundamental para incluir o excluir a una persona de su grupo, juega un papel importante. Los niños de matrimonios interétnicos que hablan el idioma yuracaré son mejor reconocidos dentro del grupo étnico que aquellos que no lo hablan.

Entre los guarayos también el rasgo predominante tiende hacia la linealidad paterna. Sin embargo, existe una alta frecuencia de matrimonios no consolidados o disueltos; en estos casos los abuelos maternos asumen la mayor responsabilidad en la crianza de los niños. Cuando se trata de matrimonios interétnicos disueltos, la influencia de los abuelos maternos en la crianza de los niños es decisiva. Estos niños son considerados como “cruce”. En Naranjito este término no tiene un contenido peyorativo, al contrario, expresa una suerte de reconocimiento al aporte de ambos grupos étnicos.

En los matrimonios interétnicos estables, en cambio, es más frecuente que las mujeres salgan de su comunidad para vivir en la ciudad o en el asentamiento del marido. En estos casos, la identidad guaraya se disuelve o cobra un sentido negativo. En los momentos de tensión intrafamiliar, la mujer y, eventualmente, sus hijos son estigmatizados precisamente por su condición de guarayos. Esto es mucho más frecuente en los matrimonios entre mujeres guarayas y hombres carayanas. En Naranjito, por el contrario, los hijos de los hombres de

otros grupos étnicos casados con mujeres guarayas son considerados como "cruce" y tienen el mismo reconocimiento que los hijos de los matrimonios interétnicos disueltos.

Entre los trinitarios, el sistema de filiación es más bien bilateral, es decir, los hijos responden tanto al padre como a la madre. Si bien la tendencia dominante es al matrimonio monógamo y estable, existe una frecuencia relativamente elevada de matrimonios sucesivos. En la mayoría de estos casos, los hijos permanecen con el grupo de la madre. En las comunidades trinitarias del estudio, la mayor tendencia a los matrimonios interétnicos se presenta entre las mujeres. En este contexto, si el matrimonio se disuelve, los hijos pertenecen a la madre, son criados por los abuelos maternos en el asentamiento predominantemente trinitario y reconocidos como tales. Si el matrimonio interétnicos es estable, generalmente, las mujeres viven en el asentamiento del hombre, dada la predominancia de la virilocalidad. En este caso, como se mostró al hablar de los yuracarés, los niños pertenecen al núcleo paterno, pero su plena adscripción depende de que hablen el idioma yuracaré. Cuando se rompe la norma de la virilocalidad y es el hombre yuracaré el que vive en el asentamiento de la mujer trinitaria, sus hijos son considerados trinitarios. Entre los trinitarios el hecho de que los niños no hablen el idioma trinitario no marca una diferencia tan grande como en el caso de los yuracarés y no es un obstáculo para que sean reconocidos plenamente como parte del grupo trinitario. Por otro lado, existen matrimonios estables de mujeres trinitarias con hombres no-trinitarios que viven en el asentamiento de la mujer; en estos casos, los niños también son reconocidos plenamente como trinitarios. Como el sistema de los trinitarios en términos de filiación es bilateral, la adscripción o exclusión del grupo étnico no depende tanto de la filiación como de la residencia.

En el caso de los sirionó, a pesar de que la residencia es uxorilocal, los rasgos son patrilineales. Sin embargo, como el intercambio de parejas y los matrimonios sucesivos son más frecuentes, la pertenencia de los hijos corresponde al hombre que se ha hecho cargo de su crianza. Entre los sirionó es particularmente llamativa la plenitud de las adopciones de los niños de matrimonios anteriores por el padre o la madre actual. Esto contrasta grandemente con la actitud de las comunidades trinitarias y guarayas, donde los hijos e hijas de matrimonios disueltos son criados por los abuelos maternos. Sin embargo,

con relación a los hijos de matrimonios interétnicos prima, al igual que entre los trinitarios, la residencia sobre la filiación. Como la residencia es mayormente uxorilocal, los niños se crían por lo general en el asentamiento sirionó y son plenamente reconocidos como tales. En este caso, existe una ponderación muy alta al hecho de que los niños hablen el idioma sirionó. La posibilidad de esto ocurra es mayor que en el caso de los yuracarés, ya que la escuela en Ibiato es bilingüe más o menos desde la década de 1960 y allí se enseña en idioma sirionó a todos los niños por igual. Así, la adscripción de los hijos de matrimonios interétnicos al grupo étnico es más expedita.

4. Arreglos matrimoniales y autonomía de los géneros

Tanto en Puerto San Lorenzo, comunidad rural trinitaria, como en San Pablo y Tres de Mayo, comunidades preponderantemente yuracarés, la mayoría de los matrimonios son arreglados por los padres. Mientras que en el primer caso estos arreglos se realizan muy tempranamente, cuando las mujeres tienen entre 14 y 15 años, entre los yuracarés se realizan más tardíamente, entre 16 y 17 años. Entre los trinitarios de Puerto San Lorenzo, las madres pueden influir en la decisión de aceptar o no a un yerno; en cambio, entre los yuracarés de San Pablo y Tres de Mayo ésta es una prerrogativa exclusivamente masculina.

Una variante importante se observa entre los trinitarios de Puerto San Lorenzo y del Cabildo Indigenal. En este último lugar, los arreglos matrimoniales no los realizan los padres sino los propios novios, lo que determina que la edad promedio de la primera unión de las mujeres sea más tardía, entre los 16 y los 17 años. Testimonios y observaciones dan cuenta de que a mayor edad, las mujeres trinitarias gozan de mayores grados de autonomía. Sin embargo, la comparación con los yuracarés permite establecer que en la determinación de la situación de los géneros entran en juego, además de la edad, otros factores, como los sistemas de residencia matrimonial, la división del trabajo, la valoración interna y externa y el control de los géneros sobre los productos que ingresan al mercado.

Entre los guarayos de Naranjito, los matrimonios, hasta la década de 1950, eran arreglados por los padres; en cambio, en la actualidad, se basan en la elección de los novios. Del mismo modo, entre los sirionó el

arreglo matrimonial depende directamente de los novios; sin embargo, este último caso marca una importante diferencia con los guarayos: mientras entre éstos existe un control estricto del padre sobre las hijas —aspecto que en el pasado también fue ponderado por diversos cronistas (D' Orbigny, 1831)—, entre los sirionó se destaca el alto grado de autonomía individual de las personas, sean hombres o mujeres.

Antiguamente, en todos los casos se consideraba que los hombres estaban habilitados para el matrimonio cuando eran capaces de garantizar la provisión de la carne de monte a través de la cacería. En la actualidad, además de esta condición, se requiere que el hombre haya cumplido con el servicio militar. Las mujeres, por su parte, están habilitadas para el matrimonio después de su primera menstruación. Sólo en el caso de los yuracarés se mantiene un ritual de pasaje de la condición de niña a la de mujer, asociado también a la capacidad de las muchachas para elaborar solas la chicha.

5. División del trabajo, sistemas económicos y situación de los géneros

La división del trabajo muestra importantes variaciones en las comunidades del estudio y expresa ciertas diferencias en las relaciones intergenéricas. En todas las comunidades las tareas exclusivamente femeninas son: cocinar, lavar la ropa y elaborar la chicha. Las niñas y, en menor proporción, los niños son responsables del abastecimiento de agua. Las mujeres yuracarés de San Pablo y Tres de Mayo, a diferencia de las demás comunidades, son responsables del abastecimiento de leña; además, una vez que el chaco ha sido rozado y tumbado por los hombres, ellas, al igual que las mujeres guarayas, pasan más tiempo en su mantenimiento y en abastecer al hogar de yuca y plátano. Las mujeres yuracarés, al igual que las sirionó, participan en las expediciones de cacería cargando las presas y recolectando los frutos del bosque.

Entre tanto, las trinitarias dedican más tiempo a la elaboración de tejidos de fibras y algodón. Antiguamente, eran responsables de la provisión de vestidos tanto para el marido como para los hijos e hijas. Con la introducción de ropa e hilos manufacturados, sin embargo, se han reducido los cultivos de algodón que, antes, eran una tarea exclu-

sivamente femenina. El hilado es una tarea exclusiva de las ancianas y el tejido ya no es realizado por todas las mujeres. A pesar de esto, en los últimos años, hay una revalorización de esta labor, orientada mayormente a la producción de bolsas, hamacas y colchas. Los dos primeros productos son destinados tanto al uso como a la venta, en tanto que las colchas son elaboradas sólo para el uso doméstico.

Las actividades exclusivamente masculinas, en todos los casos, son: la cacería, el tumbado de los árboles para habilitar el chaco y la carpintería. Un rasgo sobresaliente de los guarayos es el uso de las trampas de peso para la cacería, actividad que está bajo la responsabilidad de los hombres, pero en la que también participan niños y niñas y hombres y mujeres jóvenes, quienes se ocupan de la revisión de las trampas. Las mujeres adultas están prohibidas de participar en la cacería por la creencia de que traen mala suerte.

La construcción de las viviendas y la siembra y la cosecha de los productos anuales, como el arroz y el maíz, son responsabilidad de los hombres, aunque en estas actividades participa toda la familia. En el caso de los guarayos, para cumplir estas tareas se realizan mingas que concitan la participación de los miembros de la familia extensa y de otras familias.

Mientras que entre los trinitarios la pesca es una actividad casi exclusivamente practicada por los hombres adultos, los ancianos y los niños, entre los yuracarés, guarayos y sirionó, si bien son los hombres quienes pasan mayor tiempo pescando, ésta es una actividad que también realizan las mujeres.

Entre los sirionó, en la recolección de miel silvestre y en su venta en el mercado participan tanto hombres como mujeres. Igualmente, la recolección de tortugas de agua que se realiza periódicamente y de manera colectiva en el río Cocharcas constituye un importante acto social en el que participan hombres y mujeres.

Con relación al cuidado de los niños, en todos los casos estudiados, mientras son de temprana edad, la mayor responsabilidad pesa sobre las mujeres; cuando crecen, el trabajo se divide: los hombres

son responsables de la socialización y aprendizaje de los niños y las mujeres de las niñas. Entre los guarayos, más que en los otros grupos, se destaca el rol de los abuelos. La importancia de los mayores es reforzada por los mitos y constituye un rasgo del alto valor social que la comunidad les asigna.

La venta de fuerza de trabajo y todas las actividades relacionadas con el mercado constituyen otros elementos importantes de la estrategia de supervivencia de los grupos étnicos. Entre los sirionó, hombres y mujeres se trasladan periódicamente a trabajar a las estancias cercanas a su Territorio. Los trinitarios también van a trabajar a las estancias y es relativamente frecuente que lo hagan junto a sus mujeres, especialmente durante los primeros años de matrimonio. Sin embargo, cuando los niños alcanzan la edad de ingresar a la escuela, la familia regresa a su comunidad. A partir de entonces, los hombres van solos a trabajar a las estancias. En los casos de los yuracarés y guarayos, el trabajo eventual fuera de la comunidad es realizado sólo por los hombres.

En todos los casos del estudio existen importantes emigraciones definitivas de hombres y mujeres jóvenes en busca de trabajo. En Naranjito, donde existe un control de los padres sobre las muchachas, estas salidas constituyen para ellas un logro, una suerte de ruptura de las normas que, generalmente, concluye en matrimonios interétnicos.

Entre las comunidades rurales, Naranjito en el único caso que presenta un mercado laboral interno basado en la presencia de gente no-indígena en la comunidad que emplea a las mujeres jóvenes y a las niñas como "alzadoras" o niñeras.

El Cabildo Indigenal es un caso relativamente diferente a los demás porque se encuentra en un centro urbano. La actividad más importante para la generación de ingresos, en un contexto de mercantilización más o menos generalizada, es la venta de la fuerza de trabajo. En Trinidad se observa claramente la segmentación genérica del mercado laboral. Los hombres trabajan como albañiles, mototaxistas o empleados en las tejerías y carpinterías medianas. Las mujeres, por su parte, trabajan como empleadas domésticas y lavanderas. En este último caso, el mercado laboral es una prolongación de las tareas que tradicionalmente se les asigna a las mujeres. Los salarios que perciben

los hombres son mayores a los de las mujeres.

Por otro lado, algunos trinitarios del Cabildo tienen pequeños negocios por cuenta propia: carpinterías manejadas por los hombres y ventas de comidas, pastillas y refrescos que, generalmente, son administradas por las mujeres. Al igual que en su par rural de Puerto San Lorenzo, las mujeres producen artesanías para vender. El peso de las actividades reproductivas recae también sobre ellas, especialmente el cuidado de los hijos. En esta actividad hay una diferencia significativa con lo que ocurre en la comunidad rural, donde existe una división entre los géneros para la socialización de los niños y de las niñas.

El caso de los matrimonios interétnicos entre mujeres trinitarias y hombres yuracarés muestra que aun viviendo en asentamientos predominantemente yuracarés, son los hombres quienes cambian sus actividades tradicionales y se acomodan al sistema trinitario. Cuando esto ocurre, la comunidad sanciona moralmente a la mujer trinitaria considerándola "floja". Las trinitarias no tienen la obligación de abastecer de leña a la vivienda, ni de productos del chaco como la yuca y el plátano, tampoco participan en las expediciones de cacería o de recolección cargando los productos. Como se puede ver, la división del trabajo, diferente en cada grupo étnico, se traduce en valoraciones que tienden a descalificar "al otro"; en este sentido, se podría deducir que constituye un mecanismo que inhibe los matrimonios interétnicos.

Por su parte, las mujeres trinitarias critican a las yuracarés por su forma de elaborar la chicha "*patacada*" (de yuca masticada) "y sin hervir". Sobre la base de esta crítica se ha construido un mecanismo de estigmatización de los yuracarés. Éstos, sin embargo, a diferencia de los guarayos, se resisten a cambiar su forma de preparar la chicha, pues constituye la base de su sistema de cohesión social. Este es otro aspecto que inhibe los intercambios matrimoniales interétnicos.

En los casos de los trinitarios y los guarayos de Puerto San Lorenzo y de Naranjito se observa que la división del trabajo entre hombres y mujeres es, en general, complementaria. Las mujeres se dedican más a la elaboración de subproductos. A diferencia de ellas, las yuracarés y las sirionó también participan en las expediciones de cacería y en recolección y, en el caso de las sirionó, incluso en el trabajo

estacional en las haciendas ganaderas. En los casos de los hombres trinitarios y los guarayos, esta diferencia implica que, mientras están ausentes de sus comunidades, se ven obligados a realizar actividades que son consideradas exclusivas de las mujeres, como cocinar y lavar ropa. Para los yuracarés y, particularmente, para los sirionó, por el contrario, estas tareas son exclusivas de las mujeres.

6. División del trabajo y sistemas intergenéricos de acceso a las áreas de uso de los recursos naturales

Resumiendo, en la división del trabajo entre los géneros se puede distinguir dos tipos extremos, la división del trabajo diferenciada y la complementaria, entre los cuales pueden haber matices de gradación.

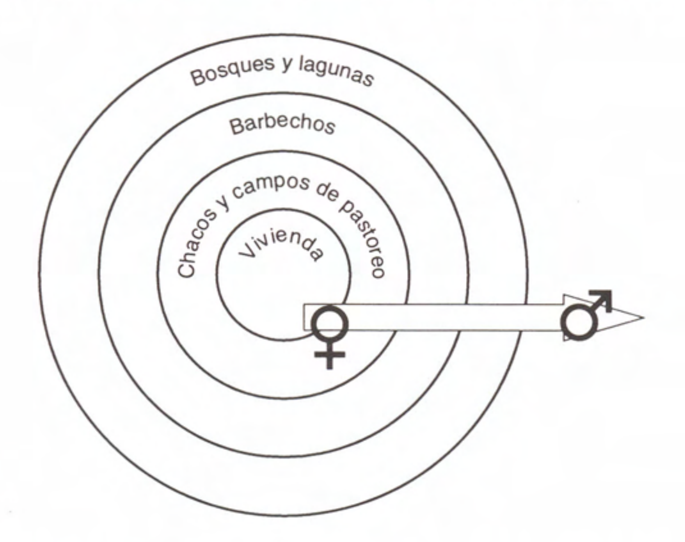
Para el área rural, por su parte, es posible representar el acceso a las áreas de uso de los recursos en círculos concéntricos. Al centro están los espacios de uso más exclusivo y en la periferia los menos

Cuadro N° 43
Sistemas de división del trabajo

Tipo de división del trabajo	Indicadores	Comunidad en la que se observó	Pueblo indígena
Diferenciada	Mujeres: (además del trabajo reproductivo) encargadas de la provisión de leña, participan en las expediciones de cacería y recolección de productos silvestres (menos madera).	San Pablo del Isiboro Tres de Mayo del río Sécure Ibiato	Yuracarés Sirionó
	Son responsables de la provisión de la yuca y el plátano y eventualmente del mantenimiento de los chacos.	San Pablo del Isiboro. Tres de Mayo del río Sécure	Yuracarés
	Hombres: son responsables de la roza y tumba y de garantizar la carne.		
Complementaria	Mujeres: (además del trabajo reproductivo) encargadas del tejido y la producción de subproductos agrícolas y del bosque.	Naranjito Puerto San Lorenzo	Guarayo Trinitario
	Hombres: encargados de la provisión de carne, recursos del bosque, de los productos agrícolas y de la leña.		

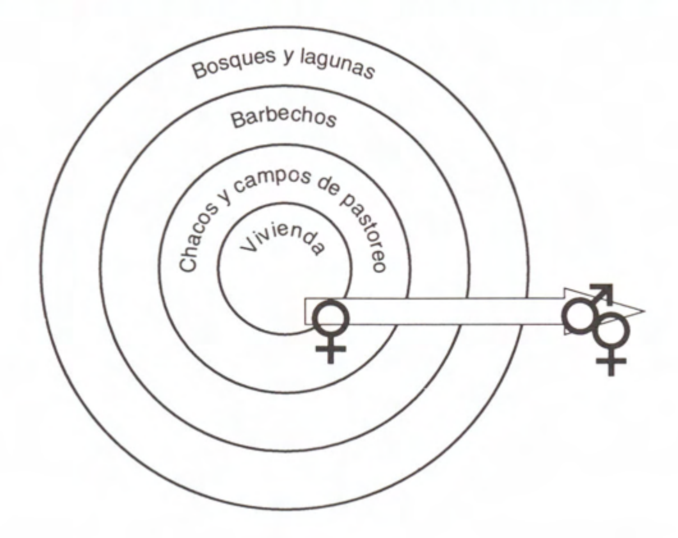
Para el área rural, por su parte, es posible representar el acceso a las áreas de uso de los recursos en círculos concéntricos. Al centro están los espacios de uso más exclusivo y en la periferia los menos exclusivos. De hecho, en todos los casos del estudio, la vivienda constituye el ámbito más exclusivo y las áreas más alejadas del bosque son espacios a los cuales acceden varios miembros de la comunidad e incluso de otras comunidades de diferentes grupos étnicos. Sin embargo, con relación a los géneros, la división del trabajo es un factor determinante del sistema de acceso a las áreas de uso de los recursos, como se observa en las representaciones siguientes:

Gráfico N° 11
Acceso con base en la división del trabajo complementaria



Según este gráfico, las mujeres tienen mayor dominio sobre el espacio de la vivienda y la comunidad, pero éste se diluye a medida que las áreas se alejan del núcleo. Por el contrario, los hombres tienen mayor dominio sobre las áreas agrícolas, de recolección y de caza y pesca. Su acceso es casi exclusivo, especialmente a las áreas de cacería y pesca.

Gráfico N° 12
Acceso con base en la división del trabajo diferenciada



En este caso, el gráfico muestra que las mujeres acceden a todos los espacios. Las mujeres yuracarés y sirionó acompañan a los hombres en las expediciones de cacería que pueden durar varios días. La pesca y la recolección colectiva de petas en el río Cocharcas que realizan los sirionó muestra el caso menos excluyente de acceso y dominio de los géneros a las áreas de uso de los recursos naturales.

Lo anterior tiene implicaciones en los sistemas intergenéricos de conocimientos y habilidades relacionados con los recursos naturales y los productos agrícolas. En el primer caso, las mujeres han desarrollado más los conocimientos relativos a las tecnologías para la transformación de los productos y recursos, en tanto que los hombres están relativamente especializados en el conocimiento del hábitat y en el comportamiento de las especies del monte. En el segundo caso, las mujeres comparten con los hombres los conocimientos del hábitat y el comportamiento de las especies del monte, pero tienen un menor desarrollo de las tecnologías artesanales y de transformación.

esferas económicas en cada comunidad (Barth, 1974),[58] la que se refiere al mercado y la que se refiere a la reciprocidad. En cada una de las comunidades estudiadas se observa una gradiente de inserción mercantil, establecida sobre la base de la accesibilidad a Trinidad, el principal centro mercantil de la zona sur y central del Beni. En esta gradiente, de mayor a menor se encuentran el Cabildo Indigenal de Trinidad, Naranjito, el Territorio Indígena Sirionó, San Pablo del Isiboro, Puerto San Lorenzo y, finalmente, Tres de Mayo. Podría decirse que en todas estas comunidades coexisten la esfera de la reciprocidad y la del mercado, sin embargo, cada una de estas esferas es más o menos amplia dependiendo de su ubicación en la gradiente señalada.

Hombres y mujeres de 10 unidades domésticas en cada comunidad fueron interrogados, por separado, acerca de "*¿Cuál es el producto más importante para la venta por dinero?*" y "*¿Cuál es el producto más importante para invitar o agradar a los parientes y amigos?*". Sobre la base de sus respuestas se aplicó la técnica del análisis del flujo de beneficios.[59] Los resultados son los siguientes:

En el caso del Cabildo Indigenal, la esfera de la reciprocidad ha cedido casi completamente su lugar a la esfera del mercado. Mientras que en las comunidades rurales se regala o se cambia diariamente, en el Cabildo la práctica de invitar y compartir se restringe a las fiestas,

[58] Se utiliza la distinción de Barth (1974) de las esferas económicas puesto que permite dar cuenta de la presencia, a la vez, de relaciones mercantiles y de reciprocidad en cada sistema económico manteniendo su unidad. También se utiliza el análisis de Stocks (1984) respecto al impacto de la inserción mercantil en las relaciones de género en algunas comunidades indígenas de la selva peruana.

[59] Consiste en preguntar con relación a cada producto: ¿cómo se utiliza?, ¿quién decide sobre su uso?, ¿quién lo hace?; si se vende, ¿cómo se utiliza el efectivo? Y, finalmente, ¿quién decide sobre el uso del efectivo?

Cuadro N° 44
Valoración de productos según esferas económicas

Comunidad	Productos priorizados en la esfera de la reciprocidad		Productos priorizados en la esfera del mercado	
	Por mujeres	Por hombres	Por mujeres	Por hombres
Puerto San Lorenzo	Carne de monte	Carne de monte Chicha	Gallinas	Gallinas Artesanías
Cabildo Indigenal de Trinidad			Artesanías Venta de fuerza de trabajo	Venta de fuerza de trabajo Artesanías
San Pablo	Carne de monte Chicha	Chicha y carne de monte	Chocolate Arroz Maíz	Chocolate Arroz Maíz
Tres de Mayo	Chicha Carne de Monte	Chicha Yuca	Arroz Naranja	Arroz Naranja
Territorio Indígena Sirionó	Carne de monte	Carne de monte	Miel de abeja	Miel de abeja
Naranjito	Arroz Carne	Arroz Carne	Frutas, leña, carbón, palmito, fuerza de trabajo	Frutas, leña, carbón, palmito, fuerza de trabajo

Fuente: Elaboración propia. Flujo de análisis de beneficios, 1999.

que son realizadas con mayor rigor, frecuencia y magnificencia que en las comunidades rurales. Se podría sugerir que el rol de cohesión social que juegan las prácticas cotidianas de la reciprocidad es cumplido por las fiestas. La chicha y la comida que se distribuye la elaboran las mujeres con el aporte monetario de cada una de las familias del Cabildo y con las donaciones de instituciones estatales y no gubernamentales. Por otro lado, las fiestas también demandan el trabajo de los hombres, particularmente en la provisión de los materiales y la construcción del corral donde se realiza el "*jocheo*" de toros. Así, los únicos bienes que ingresan plenamente a la esfera de la reciprocidad son los recursos naturales y el trabajo tanto de hombres como de mujeres. Sin embargo, estos factores no son plenamente visualizados por los actores, por ello no están incluidos en el cuadro.

En Puerto San Lorenzo, tanto hombres como mujeres priorizan

la carne de monte como el producto mayormente utilizado en las redes de reciprocidad. La carne de monte es uno de los principales productos del orden masculino; sin embargo, una vez que ingresa a la vivienda, son las mujeres quienes la distribuyen. De manera interesante, sólo los hombres mencionan la chicha, que pertenece al orden femenino, como el segundo producto más importante para la reciprocidad. Aquí, puede observarse un reconocimiento mutuo del aporte de ambos géneros al fortalecimiento de las redes sociales.

Por otro lado, con relación a la esfera de la reciprocidad, en Naranjito, tanto los hombres como las mujeres valoran el arroz y la carne como los productos cuya circulación ayuda más al afianzamiento de las relaciones de parentesco y de amistad dentro de la comunidad. El consumo de la chicha de yuca, que tradicionalmente cumplía una función socialmente articuladora, ha sufrido un proceso de desvalorización, principalmente por la influencia de los no-indígenas que viven en la comunidad. Es posible que esto haya afectado de alguna manera la situación de las mujeres.

En el Territorio Indígena Sirionó, tanto hombres como mujeres ponderan la importancia de la carne de monte en la esfera de la reciprocidad. Aquí, es necesario aclarar que para la devolución se atiende al valor del mercado. A diferencia de Puerto San Lorenzo y, como veremos, de las comunidades yuracarés de San Pablo y Tres de Mayo, entre los sirionó la carne silvestre transgrede la esfera de la reciprocidad y frecuentemente es vendida, incluso en su totalidad, pero sólo a los miembros de la comunidad.

El caso más interesante de valoración cruzada de los productos correspondientes a la esfera de la reciprocidad entre hombres y mujeres se presenta en San Pablo. Mientras las mujeres valoran en primer lugar la carne de monte, que es un producto del orden masculino; los hombres valoran la chicha, un producto más bien del orden femenino. En Tres de Mayo, hombres y mujeres ponderan la chicha en primer lugar y, las mujeres, en segundo lugar, la carne de monte. Esto sugiere una mejor valoración del género femenino con relación a la esfera de la reciprocidad a diferencia de lo que ocurre con la esfera mercantil, como se verá más adelante. Por otro lado, es necesario destacar que los yuracarés de San Pablo y de Tres de Mayo consideran ofensiva

cualquier referencia a valores equivalentes para la devolución de un bien que haya sido regalado o invitado.

En el Cabildo Indigenal, las mujeres señalan que los productos más importantes para la obtención de ingresos monetarios son las artesanías y la venta de fuerza de trabajo. Los hombres coinciden con estos productos pero invierten el orden de importancia, para ellos es más importante la fuerza de trabajo que las artesanías. Aquí, hay que destacar que las mujeres ponen en primer lugar un producto que corresponde más a su orden que al de los hombres; a la inversa, los hombres ponderan primero una mercancía que es considerada del orden masculino. De hecho, cuando mujeres y hombres mencionan la fuerza de trabajo hacen referencia a la fuerza de trabajo masculina que, como se señaló, es mejor retribuida que la femenina.

Con relación a quién decide sobre la venta de la fuerza de trabajo, hombres y mujeres coinciden en que son los hombres. Sobre la venta de las artesanías, los hombres dicen que la decisión la toman ambos; las mujeres, en cambio, sostienen que la decisión es de ellas. La decisión sobre el uso del dinero que resulta de la venta de fuerza de trabajo, según las mujeres, la toman los hombres; éstos, por su parte, indican que corresponde a los dos. En cambio, con relación al dinero de la venta de artesanías, hombres y mujeres coinciden en que son ellas quienes toman las decisiones.

En Puerto San Lorenzo, las gallinas constituyen el producto más importante para la venta, según la opinión de mujeres y hombres; para los últimos también lo son las artesanías. Aquí se puede observar que los dos productos corresponden al orden femenino, lo que implica que un hombre no puede decidir por sí solo sobre su venta sin ocasionar un fuerte reclamo por parte de la mujer. Del mismo modo, en las decisiones respecto al uso del dinero resultante de las ventas de estos productos las mujeres tienen un importante espacio de decisión; entre otras cosas, porque su organización comunal ha instalado una tienda que rescata gallinas, huevos y artesanías a cambio productos manufacturados que traen de la ciudad. Así, si antes eran los hombres quienes mayormente viajaban a la ciudad para adquirir los bienes manufacturados, ahora estos viajes también son realizados

por las mujeres.

Hombres y mujeres de San Pablo consideran al chocolate, al arroz y al maíz los productos más importantes para la esfera del mercado. Entre éstos, sin embargo, el producto más ponderado es el chocolate, que corresponde al dominio masculino y su comercialización está a cargo de los hombres. En Tres de Mayo, el producto más valorado para la venta es el arroz y, del mismo modo que en el caso de San Pablo, son los hombres quienes deciden sobre su venta y sobre el uso del dinero que resulta de ésta. Al contrario de lo que ocurre en Puerto San Lorenzo y en las comunidades yuracarés con relación a la esfera de la reciprocidad, puede observarse que cuando se trata de la esfera mercantil, las mujeres pierden todo control y valoración.

En Naranjito, la comercialización de los productos está relacionada con cierta especialización de las familias: la mayoría se dedica fundamentalmente a la agricultura, en tanto que otras se dedican a la producción de leña, de carbón o de palmito; otras, finalmente, viven exclusivamente de la venta de fuerza de trabajo. Así, mientras que las familias agricultoras consideran que los productos más importantes para la comercialización son las frutas, las otras se inclinan por la leña, el carbón, el palmito o la fuerza de trabajo. Aunque en la producción de estos bienes participan también las mujeres, socialmente son considerados del orden masculino y, en todos los casos, los hombres tienen el acceso privilegiado a los recursos de comercialización y son ellos quienes disponen del dinero de las ventas. Sin embargo, en este caso, el sistema económico condiciona a que se destine una suma relativamente importante al funcionamiento de los sistemas de cooperación que son la base de la reproducción del grupo.

En el caso del Territorio Indígena Sirionó, tanto hombres como mujeres consideran que la miel silvestre es el producto más importante para la comercialización. Ambos participan en el proceso que va desde su recolección en el monte hasta su comercialización en la ciudad, y las decisiones sobre el uso del dinero recaen también en ambos.

Correlacionando rasgos del parentesco con los de la división del trabajo y de la inserción mercantil se puede observar ciertas tendencias relativas a la situación de los géneros en las comunidades estudiadas.

Así, el caso de los trinitarios muestra dos situaciones relativamente diferentes. Por una parte, en la comunidad de Puerto San Lorenzo, a pesar de un dominio de la residencia en el lugar del hombre, existe una división del trabajo complementaria. El trabajo de las mujeres da lugar a productos que son valorados tanto por hombres como por mujeres, y ellas tienen una importante cuota de control tanto en el proceso productivo como en el de la comercialización. Este caso contrasta relativamente con el del Cabildo, donde se mantiene la residencia en el lugar del hombre y una división del trabajo complementaria; sin embargo, su inserción en el mercado está basada en la venta de la fuerza de trabajo en un mercado laboral genéricamente segmentado y discriminatorio hacia las mujeres. Esto hace que hombres y mujeres valoren menos el aporte femenino. Esta situación de las mujeres es menos ventajosa que en el caso de Puerto San Lorenzo. Esta última característica, salvando las diferencias con relación al tipo de producto que se vende, es similar a la de Naranjito.

De manera diferente, el caso de los yuracarés de las comunidades de San Pablo y Tres de Mayo muestra rasgos de residencia en el lugar del hombre y linealidad paterna, una división del trabajo diferenciada y una inserción mercantil basada en productos del orden masculino. La combinación de todos estos factores da como resultado para las mujeres una situación relativamente más precaria en comparación con las comunidades correspondientes a otros grupos étnicos.

Por su parte, el caso de los sirionó muestra rasgos de residencia en el lugar de la mujer, una división del trabajo diferenciada, al igual que en el caso de los yuracarés, pero una inserción en el mercado sobre la base de la miel que producen y comercializan hombres y mujeres. Estos factores dan como resultado una situación de la mujer considerablemente mejor que la de los demás grupos.

Lo anterior corrobora los estudios de Stocks (1984) que comparan la posición de las mujeres entre los Candoshi, los Cocamilla y los Shipibo de la Amazonía peruana, intentando demostrar que el prestigio y la autonomía de la mujer están relacionados con su control sobre la producción y distribución de los recursos interna y externamente valorados. Esto es lo que sucede en los casos de los trinitarios de Puerto

San Lorenzo y los sirionó del Territorio Indígena.

Respaldando lo anterior, el estudio de la distribución del tiempo de descanso entre hombres y mujeres muestra que el único caso de distribución equitativa es el de los sirionó. En los demás grupos, aun considerando variaciones generacionales, los hombres son los que disponen de mayor tiempo de descanso.

8. Valoraciones interétnicas e intergenéricas

Con relación a este tema, en el cuestionario semi estructurado se introdujo la pregunta: "*¿En caso de tener un hijo (a) usted preferiría que sea: hombre, mujer o es igual?*".

Entre los trinitarios la preferencia mayoritaria son los hijos hombres. Esta opción está claramente influida por la práctica de la residencia virilocal a través de la cual las mujeres van a vivir al lugar de sus maridos. Los hijos hombres son preferidos porque traen esposas e incrementan la fuerza de trabajo familiar.

La mayoría de los sirionó respondió que les resulta igual que su hijo sea hombre o mujer; la segunda preferencia es por el hijo hombre. Sin embargo, los resultados por estratos según género y etapas vitales muestran diferencias interesantes. Al igual que entre los yuracarés y los guarayos, los hombres manifiestan su preferencia por los hijos hombres, en tanto que las mujeres por las hijas mujeres. Esto denota que la preferencia está relacionada con la división del trabajo, pues los hijos hombres ayudan más a sus padres y las hijas mujeres a sus madres. Sin embargo, mientras entre los hombres y mujeres jóvenes guarayos la tendencia anterior se acentúa, entre los hombres jóvenes sirionó las respuestas se concentran exclusivamente en que les resulta igual que sus hijos sean hombres o mujeres.

Lo anterior pone al descubierto algunas tendencias generales, entre ellas, que la valoración de los géneros es menos equitativa cuando está basada en algún elemento fundamental de los sistemas de parentesco. En las relaciones de género la residencia matrimonial, sin duda, constituye una suerte de piedra angular. Por el contrario, las valoraciones basadas

en la división del trabajo posibilitan, por lo menos, que las mujeres sean tomadas en cuenta. Esto, a su vez, pone en evidencia que las estructuras de parentesco constituyen el elemento más rígido y menos dinámico para favorecer o desfavorecer relaciones de género más equitativas; en tanto que la división del trabajo, como parte del sistema económico de las sociedades, constituye el elemento más dinámico y permeable.

Con la finalidad de mostrar un aspecto de las valoraciones interétnicas, se promedió la calificación que los diferentes sectores, según género y etapa vital, asignaron a su propio grupo étnico y a otros grupos.

Es necesario aclarar que la escala, por una parte, expresa las valoraciones que los grupos étnicos se dan a sí mismos y a "los otros" pero, por otra, expresa también el conocimiento que tienen sobre esos

Cuadro N° 45
Autovaloración de los grupos étnicos en las comunidades estudiadas

Grupo étnico calificado	Puerto San Lorenzo (trinitarios)	Cabildo Indigenal (trinitarios)	San Pablo del Isiboro (yuracarés)	Tres de Mayo (yuracarés)	Territorio Indígena Sirionó (sirionó)	Naranjito (guarayos)
Trinitarios	6,2	5,9	5,0	4,8	5,0	4,9
Yuracarés	4,5	2,7	5,3	5,4	2,0	1,2
Sirionó	1,7	2,9	0,2	0,7	6,0	2,0
Guarayos	1,4	3,1	0,1	0,4	5,0	6,0
Carayana	5,2	4,3	5,1	5,2	5,0	4,4

Fuente: Escala de Valores, Opiniones y Actitudes, 1999.

rayos, por los trinitarios; y los sirionó, por los guarayos y los trinitarios. Sin embargo, en todos los casos también se menciona la preferencia por ser carayana, porque "*saben más que nosotros*" y "*tienen más suerte para hacer plata*".

Un elemento que parece mitigar la fricción interétnica entre los grupos originarios es el reconocimiento mutuo de saberes. A pesar de esto, también hay una suerte de estratificación de saberes. Ser buen

grupos. Lo último está relacionado con la proximidad geográfica y el nivel de expansión territorial de los grupos.

Así, los trinitarios, los sirionó, los guarayos y los yuracarés se auto califican por encima de los demás grupos. Entre los grupos con calificaciones más altas se encuentran los carayanas y los trinitarios. Entre los yuracarés se destaca, en general, un nivel de autovaloración menor y, por el contrario, altas valoraciones para los carayanas. La distancia entre la calificación que se dan a sí mismos y la que dan a los "otros" mejor calificados (carayanas y trinitarios) es más corta que entre los demás grupos; por el contrario, las bajas calificaciones que otorgan a los sirionó y guarayos expresan, más bien, el grado de alejamiento de estos grupos y, por lo tanto, un mayor desconocimiento. Las calificaciones otorgadas por los sirionó a los grupos mejor ubicados —la misma nota para trinitarios, guarayos y carayanas— parecen proyectar su propia forma más igualitaria de organización social. Las calificaciones otorgadas a los "otros" por los comunarios de Puerto San Lorenzo expresan, por una parte, el alto valor que dan a los carayanas, lo que contrasta con la baja ponderación de los yuracarés. Las bajas calificaciones atribuidas a los sirionó y los guarayos expresan, más bien, la distancia y el desconocimiento que tienen sobre ellos. Por el contrario, las calificaciones que otorgan los trinitarios del Cabildo Indigenal, ubicado en el centro de los contactos interétnicos, más que el grado de conocimiento que tienen sobre los grupos étnicos expresan de manera más directa las valoraciones que tienen acerca de ellos. Si bien otorgan las calificaciones más altas a los carayanas y guarayos, después de la que se otorgan a ellos mismos, la distancia entre su propio grupo y el de los carayanas es bastante grande. Asimismo, las bajas calificaciones otorgadas a los sirionó y guarayos expresan la baja valoración a estos grupos. Finalmente, la baja ponderación que tienen los guarayos de Naranjito de los sirionó expresa directamente una valoración, en tanto que la baja calificación asignada a los yuracarés expresa, más bien, desconocimiento, pues éstos se encuentran geográficamente muy distantes.

Por otro lado, también se preguntó a los entrevistados: "*¿En caso de no pertenecer a su grupo étnico, usted preferiría ser...?*". En las respuestas, la mayoría, en todos los casos, menciona al grupo étnico que consideran "*más parecido a nosotros*". Esta afirmación expresa una percepción de proximidad social. Así, los trinitarios, en su mayoría, manifiestan su preferencia por los ignacianos; los yuracarés y los gua-

agricultor o buen comerciante no es lo mismo que ser buen cazador o buen pescador. El primer tipo de saberes está asociado al sedentarismo y a "ser más civilizado". El segundo, en cambio, está asociado al monte y a "ser más salvaje". En la cúspide de estos saberes están los que se relacionan con la lectura y escritura que son mayormente atribuidos a los carayanas. Los conocimientos de "hechicería" se atribuyen a los guarayos y a los trinitarios.

Por otro lado, la percepción acerca de "*¿Quiénes son los más organizados?*" ha sido consolidada por las experiencias organizativas de "nuevo tipo" que viven los pueblos indígenas de la región desde fines de los 80. Este proceso organizativo se originó entre los mojeños e implicó cierta universalización del cabildo como la forma más deseable de organización para todos los grupos étnicos. Al convertirse en un modelo organizativo, los diferentes pueblos se miden a sí mismos y a los otros a partir de este criterio. Así, los trinitarios consideran que ellos y los ignacianos son los más organizados frente a los yuracarés de quienes se piensa que no tienen organización. Al mismo tiempo, los yuracarés se consideran a sí mismos como poco organizados. Aquí se puede observar cómo las percepciones acerca de la organización refuerzan la estamentación jerárquica de los grupos étnicos.

Si lo anterior es particularmente notable entre los trinitarios y los yuracarés, en zonas relativamente aisladas, como el Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécure, los casos relativos a los guarayos y sirionó ubicados en una zona con mayor contacto por su proximidad con Trinidad y con las comunidades campesinas que viven a la vera de la carretera Trinidad-Santa Cruz muestran una situación relativamente diferente.

En Naranjito, los guarayos combinan diferentes formas organizativas, a veces, de manera sucesiva. Estaban organizados como sindicato agrario pero ahora han adoptado la forma de Consejo de Pueblo y así participan tanto en los espacios sindicales como en las organizaciones indígenas. Para los guarayos al parecer lo importante no es tener prestigio por su sistema de organización sino que éste sea funcional para resolver sus necesidades. Por el contrario, el prestigio organizativo de los sirionó proviene de su actuación en la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad para la que movilizaron casi

a toda su población, incluyendo a los niños de la escuela. Ellos son prestigiosos no tanto por su forma organizativa sino porque los demás grupos les atribuyen una particular valentía para plantar sus demandas ante el Estado y otras instituciones. Su forma de organización no está basada en un Cabildo sino en un Consejo de Pueblo.

De las entrevistas y de los apuntes de los diarios de campo se extrajo la siguiente lista de expresiones con las que se estigmatiza a los grupos étnicos en el marco de un sistema de menosprecios escalonados (Rivera, 1996): "*no son organizados*", "*viven desparramados*", "*no paran en ningún lugar*", "*no hacen comunidad*", "*se casan solamente entre ellos*", "*son sucios*", "*la chicha es patacada y no la hierven*", "*son flojos*", "*son ariscos*". El uso de los diminutivos también expresa menosprecio: "*los yuritas*", "*los chimancitos*"; sin embargo, nunca se utiliza diminutivo para nombrar a los sirionó. Las expresiones anteriores contrastan con otras que, en apariencia, pretenden valorizar a los grupos étnicos subaltenizados: "*son humildes*", "*son buenos cazadores*", "*ya están aprendiendo*".

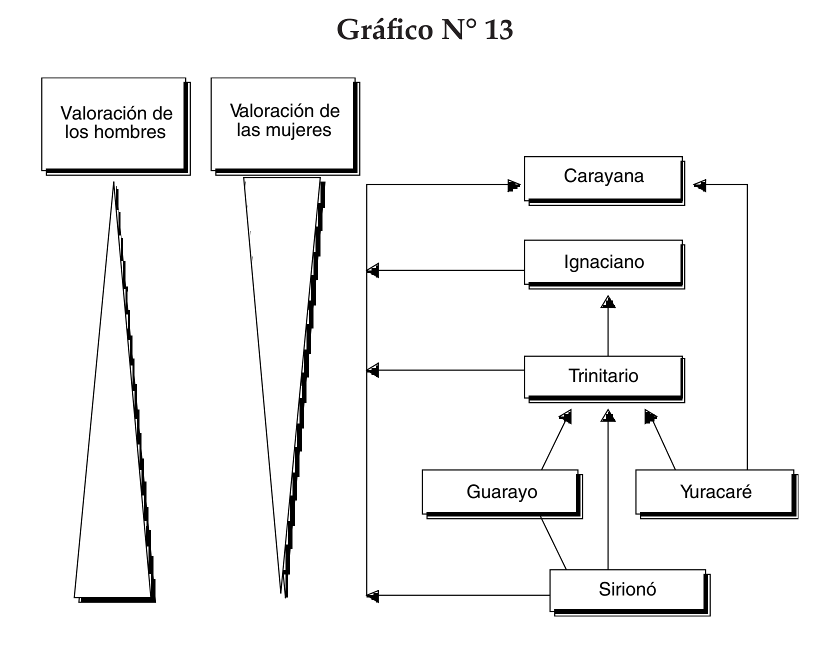
Si se contrastan las calificaciones que los encuestados otorgan a su propio grupo étnico con las que asignan a las mujeres del mismo grupo, se establece que los que tienen una mayor valoración de sí mismos también la tienen de las mujeres de su grupo. Por el contrario, los grupos con una baja valoración de sí mismos coinciden en otorgar menores calificaciones a las mujeres de su propio grupo étnico.

La situación de los géneros dentro de los grupos étnicos es variable y depende, principalmente, de los sistemas de parentesco, de la división del trabajo y de la inserción en el mercado. Estos factores, a su vez, se expresan en un sistema de valoraciones intergenéricas e interétnicas. Así, se constata la coincidencia entre una mayor valoración del género femenino de los grupos ubicados en la cúspide de la jerarquía interétnica y una menor valoración de las mujeres de los grupos étnicos posicionados en los estamentos inferiores. Por el contrario, se expresa una menor valoración de los hombres de los grupos étnicos que están en la cúspide y una mayor valoración de los hombres de los grupos ubicados en los estratos inferiores.

9. Reproducción de los grupos étnicos

El estudio de los matrimonios interétnicos muestra que éstos cons-

Gráfico N° 13



tituyen un mecanismo de reproducción de los grupos étnicos, siempre y cuando existan ciertas condiciones, entre ellas, que "los otros" incluidos constituyan una minoría en la comunidad, que esos incluidos acepten y practiquen las normas establecidas y que los valores fundamentales (variables según cada grupo étnico) mantengan su vitalidad.

El estudio de seis comunidades sugiere que la mayor o menor posibilidad de reproducción de los grupos étnicos está relacionada con la mayor o menor flexibilidad de sus fronteras o, si se quiere, con una mayor o menor disposición para incorporar a miembros de otros grupos y socializar a los hijos de éstos en el orden de los valores fundamentales del grupo. La mayor o menor posibilidad de reproducción está relacionada, a su vez, con la tolerancia del entorno para aceptar los valores fundamentales de los grupos étnicos. Es decir, si la sociedad mayor o nacional acepta, protege y estima los valores fundamentales de los grupos étnicos, se facilita su reproducción. Sin embargo, puede observarse que la tolerancia y estima de la sociedad mayor está condicionada a los elementos que le son próximos y semejantes y no así a los que le son más distantes. De hecho, es más fácil tolerar a un trinitario festivo, católico, "bien organizado", sedentario y que vive

en comunidades nucleares que a un yuracaré que vive en asentamientos dispersos, que tiene una mayor movilidad demográfica, que se agasaja con la distribución de chicha "*patacada*", que en su mayoría habla su propio idioma y en mucha menor proporción el castellano y que ha tenido menor acceso a las escuelas. Así, el contexto favorece más la reproducción de los trinitarios, relativamente más próximos a los modelos de comportamiento del grupo dominante, que la de los yuracarés.

El análisis historiográfico muestra, sin embargo, que la inclusión de miembros de otros grupos étnicos por la vía del matrimonio tiene ciertos límites que, cuando son superados, dan lugar a procesos de etnogénesis, o de surgimiento de un nuevo grupo étnico. El caso más demostrativo es el de los mojeños, que después de la expulsión de los jesuitas se constituyeron en cuatro identidades étnicas claramente diferentes: los trinitarios, los ignacianos, los loretanos y los javerianos. Estos procesos contradicen las visiones evolucionistas y lineales de la reproducción de los grupos étnicos que postulan que la asimilación de las sociedades indígenas a la sociedad nacional constituye el fin de una suerte de orden naturalmente trazado que concluiría, fatídicamente, en su disolución en esa sociedad mayor (Moreno [1887], 1973).

Asimismo, la crónica de un viajero de mediados del siglo XIX (Gibbon [1852], 1993) describe la resistencia de las familias de la élite loretana a aceptar matrimonios interétnicos entre sus miembros, hombres o mujeres, con los recién llegados carayanas. Al mismo tiempo, las observaciones en la comunidad de Puerto San Lorenzo y las genealogías levantadas para este estudio permiten corroborar cierto conservadurismo de las élites trinitarias con relación a los matrimonios interétnicos. En la actualidad, estas élites se distinguen sea por la tenencia de ganado o por su ilustración —una herencia jesuítica. Es probable, entonces, que este conservadurismo con relación a los matrimonios interétnicos en ciertos núcleos sociales coadyuve a la reproducción de estos grupos étnicos con una no despreciable diferenciación social interna.

Eventos críticos propiciados conscientemente o no por los propios grupos étnicos o por el Estado y la sociedad nacional se convierten en complejos mecanismos de reproducción de los grupos étnicos. Este

es el caso de la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad de 1990 que impactó positivamente en la autoestima de los indígenas, particularmente del pueblo sirionó; o de los procesos de revitalización cultural que se producen a través de las búsquedas mesiánicas de la Loma Santa entre los trinitarios (Lehm, 1999).

Finalmente, el estudio muestra, excepto en el caso del Cabildo Indigenal de Trinidad, una dependencia de las comunidades rurales de los recursos naturales de su entorno, especialmente para factores básicos como la vivienda y la alimentación. El caso de Naranjito muestra que el proceso de deterioro de los recursos naturales está fuertemente inducido por el sistema inapropiado de tenencia de la tierra al que condujo la Reforma Agraria de 1953, que otorgó la propiedad en parcelas sobre una extensión insuficiente, a lo que se suma la ubicación de la comunidad en una isla de bosque rodeada por sabanas cuya propiedad fue otorgada a ganaderos no-indígenas. El análisis del sistema económico de Naranjito permite demostrar que, gracias a las redes de parentesco y al desarrollo de un sofisticado sistema de cooperación en el trabajo, la comunidad ha logrado paliar en alguna medida el impacto negativo del deterioro de sus recursos naturales sobre su proceso reproductivo. Al mismo tiempo, estos sistemas de cooperación laboral se han convertido en uno de los valores fundamentales de su identidad étnica, posibilitando su reproducción. Sin embargo, queda claro que esos procesos adaptativos tienen un límite, por lo que actualmente los guarayos de Naranjito se han visto en la necesidad de plantear ante el Estado una demanda de tierras.

Por el contrario, los habitantes del Cabildo Indigenal muestran un proceso de tránsito en su dependencia de los recursos naturales del área rural hacia una más acentuada dependencia del mercado, según el período de su inmigración a la ciudad. Así, unidades familiares de inmigración más reciente mantienen vínculos con parientes del área rural quienes, en cierta medida, les proveen de productos agrícolas y recursos naturales. En cambio las unidades familiares cuya inmigración es más antigua muestran una dependencia casi absoluta del mercado. Este proceso de tránsito sorprende por su celeridad. Tiene implicaciones en el orden de la reproducción del grupo étnico por cuanto también incide en los sistemas de reciprocidad inter e intrafamiliar tendiendo a su sustitución por relaciones más mercantiles. Mientras las redes de

reciprocidad en el área rural tienen mucha vitalidad y constituyen un importante mecanismo de reproducción del grupo étnico, en la ciudad esta función la cumple el sistema de fiestas que se realizan con mayor frecuencia y magnificencia que en el área rural.

10. La situación de la población de los grupos étnicos

Un indicador relevante de la reproducción de un grupo étnico son, sin duda, sus tasas vitales. Por ello, la investigación ha querido avanzar en el análisis de los aspectos demográficos, aunque sólo estén referidos a unas cuantas comunidades del conjunto de los diferentes grupos de interés.

Cuadro N° 46
Indicadores reproductivos de las poblaciones según comunidad

Indicadores	Cabildo	Pto. San Lorenzo	San Pablo	3 de Mayo	TIS	Naranjito
% de población femenina	47	46	47	45	44	52
% de menores de 14 años	40	55	44	53	52	52
Tasa bruta de natalidad [60]	40	52	42	19	49	67
Tasa general de fecundidad [61]	204	412	195	118	308	454
Edad media de la primera unión	16,5	14,5	16,7	15,7	15,5	16
Edad media del primer embarazo	17,8	14,5	17,1	16,9	16,4	17,0
Número promedio de embarazos	5	7	5	6	5	6
Edad promedio del último embarazo	39	39,3	39,4	42,5	42,2	38
Promedio de hijo(a)s nacidos vivos	4	6	4	5	4	6
Promedio de hijos actualmente vivos	3	5	3	4	3	4
Tasa bruta de mortalidad	12	7	21	10	9	7
% fallecidos menores de 5 años	25	0	100	100	50	0

Fuente: Censos comunales, 1999 y Encuesta a mujeres mayores de 12 años, 1999.

[60] Resultante de dividir el total de nacimientos ocurridos en el período 1998-1999 entre el número de habitantes y multiplicado por 1.000.

[61] El total de nacidos en el período 1998-1999 sobre la población femenina entre 14 y 44 años por 1.000.

Las comunidades estudiadas muestran una importante correlación entre matrimonios interétnicos y tendencias a la estabilidad o crecimiento demográfico. Lo anterior, está asociado con la mayor predisposición de los grupos étnicos al contacto interétnico; esto se nota especialmente entre los guarayos de Naranjito, el caso contrastante es el de los yuracarés. Entre los primeros, se presentan los indicadores más evidentes de incremento demográfico, en tanto que entre los segundos los indicadores más bien muestran una situación que pone en duda su estabilidad demográfica que tiende hacia el decremento de la población.

La estructura demográfica de los grupos étnicos y de las comunidades estudiadas muestra un predominio de la población masculina sobre la femenina. Esto contrasta con los datos globales del departamento y nacional. [62] Una retrospectiva histórica de la demografía de los grupos estudiados muestra que si bien esta distribución proporcional favorable al sector masculino persiste en casi todos los períodos, sólo en momentos de franco incremento demográfico, como ocurrió para los trinitarios a fines del siglo XVIII (Block, 1997), la proporción favorece al sector femenino. Esto indicaría la inestabilidad del crecimiento demográfico de los pueblos indígenas estudiados. La diferencia proporcional en favor de la población masculina es el resultado de un mayor nacimiento de varones y no es atribuible a la mayor mortalidad o a la emigración femenina ni a las prácticas culturales de favorecer la supervivencia de hijos hombres.

Todas las comunidades del estudio presentan elevadas tasas de mortalidad, sin embargo, la mortalidad infantil entre los yuracarés es más pronunciada. Las causas de muerte fueron registradas en una amplia gama de datos como respuesta a la

---

[62] La población total del Beni, censada en 1992 era de 276.174 habitantes de los cuales 142.627 (51,6%) eran mujeres y 133.547 (48,4) eran hombres (INE, 1993).

Cuadro N° 47
Causas de muerte más frecuentes según comunidad

Comunidad	Causas más frecuentes
Cabildo Indigenal	Pasmo o tétano, enfermedades desconocidas, enfermedades diarréicas y enfermedades bronco pulmonares.
Puerto San Lorenzo	Hechizo, enfermedades diarréicas, pasmo o tétano.
San Pablo del Isiboro	Enfermedades diarréicas, fiebres, enfermedades desconocidas, pasmo o tétano.
Tres de Mayo	Fiebre, pasmo o tétano, enfermedades diarréicas, hechizos.
Territorio Indígena Sirionó	Enfermedades diarréicas, pasmo o tétanos, enfermedades bronco pulmonares.
Naranjito	Enfermedades respiratorias, enfermedades eruptivas, pasmo o tétano.

Fuente: Censos comunales, 1999 y Encuesta a mujeres mayores de 12 años, 1999.

pregunta sobre los hijos fallecidos a las mujeres mayores de 12 años. Éstos son los resultados, según comunidad:

Dado que el factor demográfico es fundamental para la reproducción de los grupos étnicos, resulta preocupante el hecho de que la mayor incidencia de causas de muerte se deba a enfermedades prevenibles con el mejoramiento de los servicios de salud.

El análisis de los datos relativos a la emigración muestra fuertes tendencias hacia los centros urbanos como Trinidad y Santa Cruz, particularmente entre los trinitarios de Puerto San Lorenzo y los sirionó del Territorio Indígena. En el caso de Naranjito, se descubre más bien una suerte de estrategia de doble residencia en la comunidad rural y en Trinidad. Las comunidades que presentan menores tasas emigratorias del área rural a los centros urbanos son las comunidades yuracarés de San Pablo y Tres de Mayo. En cambio, se presentan importantes movimientos emigratorios temporales a otras áreas rurales correspondientes a su territorio tradicional, tal el caso del río Chapare.

Asimismo, el factor demográfico que más incide en los matrimonios interétnicos es el de las migraciones, no solamente las vinculadas a los movimientos milenaristas de búsqueda de

la Loma Santa, sino también las relacionadas con el acceso a los servicios de educación y salud y a las fuentes de trabajo. Estas dinámicas emigratorias muestran un comportamiento relativamente diferenciado entre hombres y mujeres. Si bien son los hombres los que emigran más de las comunidades rurales, tienden a retornar a ellas después de algún tiempo. Las mujeres, en cambio, aunque emigran en menor número tienden a quedarse en las ciudades, como Trinidad, y de ahí pasan a Santa Cruz. Estas emigraciones femeninas están directamente asociadas con los matrimonios interétnicos y contrastan con las normas y valores de sus grupos étnicos, mayormente endogámicos pero más permisivos con los hijos hombres con relación a la elección de la esposa. De esta manera, casi en todos los casos, excepto en el de los yuracarés, la incidencia de los matrimonios interétnicos es mayor entre las mujeres que entre los hombres. El carácter de ruptura o, si se quiere, de transgresión que expresan estas emigraciones femeninas se demuestra por el hecho de que las madres desconocen el destino de las hijas mujeres.

El estudio ha detectado una situación de alta vulnerabilidad en el caso de las comunidades yuracarés. Esta vulnerabilidad se expresa en varios aspectos. Los datos seriados de población de distintos años, aunque su fiabilidad es menor en este caso que en el de otros grupos étnicos, muestran un estancamiento de la población. Una estructura demográfica con bases de pirámide etárea reducidas: la población entre 0 y 4 años es menor que la del rango de 5 a 9. Las tasas de mortalidad infantil son elevadas en todas las comunidades estudiadas, pero lo son aún más en el caso de las comunidades yuracarés. Hay menos individuos mayores de 65 años que en las comunidades correspondientes a los otros grupos étnicos Las tasas de natalidad son menores comparadas con las de comunidades rurales de los otros grupos étnicos. La tasa de fecundidad general y porcentaje de hijos supervivientes también son menores.

Esta situación se refleja en el grado de autoestima del pueblo yuracaré, que fue medido a través de una muestra

proporcional según sexo y edad de entrevistados a quienes se les pidió una auto calificación y una calificación para los demás grupos. El resultado muestra una menor auto calificación que la que se atribuyen a sí mismos los comuniarios entrevistados de otros grupos étnicos.

Finalmente, los entrevistados fueron consultados sobre los aspectos que hacen diferentes a unos pueblos de otros. Tanto los trinitarios como los yuracarés ponderaron la forma de hacer las fiestas, el sistema de organización y, sólo los trinitarios, la religión. El contraste de estos resultados con las observaciones de las prácticas muestra que, mientras los trinitarios miden a los otros a través de los valores que se atribuyen a sí mismos y sobre los cuales se reafirman como grupo e incrementan su autoestima, la ponderación de los yuracarés se basa en la comparación de sí mismos con los trinitarios, lo que significa una suerte de auto negación que expresa la pérdida de autoestima.

El punto más notable de diferencia entre las ponderaciones de los trinitarios y de los yuracarés es que estos últimos se reafirman en el uso de su idioma que, de hecho, se encuentra extendido a todas sus generaciones; pero, por otro lado, esto les conduce a ser mucho más selectivos en la inclusión de los matrimonios interétnicos y de los hijos de esos matrimonios. En la comunidad trinitaria el proceso de socialización pone menos esfuerzo en que los niños hablen el idioma trinitario y, por ello, el camino hacia la incorporación de un hijo o hija de un matrimonio interétnico es más expedito. Por el contrario, en el caso de los yuracarés que un hijo o una hija de un matrimonio interétnico hable o no el idioma yuracaré marca una diferencia sustancial y el proceso de su inclusión al grupo étnico es más exigente.

Conclusiones

De acuerdo con Barth (1976: 11) en la antropología el concepto de grupo étnico se define como una comunidad que:

> "En gran medida se auto perpetúa biológicamente; comparte valores culturales fundamentales realizados con unidad manifiesta en formas culturales; integra un campo de comunicación e interacción; cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden".

La crítica de Barth se orienta a que el conjunto de estos elementos es tratado con un mismo grado de ponderación e incurriendo en una petición de todos los principios. Esto, según el autor, conduce a una opinión preconcebida sobre cuáles son los factores significativos en la constitución de estos grupos. Por otro lado, Barth señala que esto supone una concepción que apunta a que los grupos étnicos se reproducen en un contexto de aislamiento. Por el contrario, la existencia de los grupos se debe, más bien, a la interacción entre ellos.

Por su parte, Cardoso (1976) señala que los grupos étnicos son construcciones discursivas que expresan representaciones de "sí mismos" y de "los otros". En este punto se entrevé una coincidencia con las teorías relativas al género, en el sentido de considerar a los géneros como construcciones culturales.

Las aproximaciones de la investigación a estos temas sugieren que los grupos étnicos constituyen construcciones discursivas que definen relaciones sociales. Estas construcciones discursivas son solamente posibles con relación "al otro". Así, la noción de "pariente" utilizada por los miembros de los grupos étnicos no sólo hace referencia a las

relaciones de consanguinidad o de afinidad sino que constituye una construcción discursiva que funciona como mecanismo de inclusión y exclusión.

De acuerdo con Barth (1976), en la reproducción de los grupos étnicos sus valores fundamentales ocupan el lugar preponderante. El funcionamiento de estos mecanismos se observa en los modos de adscripción y exclusión de los hijos de matrimonios interétnicos a través de una socialización que logre que compartan esos valores fundamentales. Aquí, es necesario destacar la presencia de otros elementos que posibilitan que los valores fundamentales actúen como mecanismos de inclusión y exclusión. En este sentido, en el estudio se destaca el papel de la residencia matrimonial.

Asimismo, la mayor o menor posibilidad de adscripción al grupo étnico de los hijos e hijas de los matrimonios interétnicos depende de la flexibilidad de las normas, o si se quiere, de las fronteras del grupo étnico. Esto se reflejará en el comportamiento de las principales variables demográficas reproductivas.

En el caso del Beni, existe una fuerte identidad "localista" que se constituye en un espacio que posibilita "*la manipulación de la identidad*" (Cardoso, 1976). Esta dimensión de la identidad confunde cuando sólo se tiene una aproximación superficial, al profundizar las observaciones salta a la vista la importancia no sólo de la auto adscripción sino también de la adscripción por otros. Sin embargo, dada la estructura jerárquica de los grupos étnicos, resulta claro que las construcciones discursivas de unos pesan más que las de otros o son más escuchadas. Así, la manipulación de la identidad se convierte en un mecanismo que posibilita el bloqueo de las demandas indígenas al pregonar una supuesta igualdad.

Los matrimonios interétnicos ayudan a la reproducción de los grupos étnicos siempre y cuando se realicen bajo ciertas condiciones: 1) que en las comunidades o asentamientos se mantenga una población mayoritaria de un grupo étnico determinado; 2) que exista vitalidad en los valores fundamentales del grupo; y 3) que esos valores fundamentales sean reconocidos positivamente por "los otros". Si lo anterior es más o menos general, existen diferencias entre los grupos de población

más numerosa y los absolutamente minoritarios. En el primer caso, los procesos de diferenciación social y el comportamiento de las élites respecto a los matrimonios interétnicos juega un papel importante en su reproducción. En el segundo, y cuando se trata de grupos con estructura social más igualitaria, como los sirionó, la transferencia de población de los grupos más numerosos a los menos numerosos, acompañada del funcionamiento de mecanismos flexibles de adscripción o exclusión, juega un papel más importante en su reproducción. Por el contrario, la combinación entre un grupo subalternizado y normas muy rígidas de adscripción y exclusión configuran una situación que dificulta la reproducción del grupo étnico en el largo plazo.

En cuanto a los intercambios matrimoniales, predominan los matrimonios entre miembros de un mismo grupo étnico. Sin embargo, crecientemente, se observa matrimonios interétnicos y la correlación entre la frecuencia de este tipo de matrimonios y la mayor o menor inserción mercantil de las comunidades. Esto se expresa a través de la cercanía o lejanía de los asentamientos con relación a los centros comerciales; en el acceso creciente a las escuelas que promueve el nucleamiento demográfico en grupos tradicionalmente dispersos e impone la necesidad de reclutar a niños de distintos grupos étnicos; y en la castellanización que constituye una suerte de lengua franca que facilita los intercambios interétnicos y las emigraciones laborales. Sin embargo, lo anterior se combina con un tipo de matrimonios interétnicos entre grupos indígenas originarios resultado de la valoración de ciertos saberes y habilidades atribuidos especialmente a grupos subalternizados.

Los intercambios matrimoniales dentro de cada grupo étnico se enmarcan en el sistema de reciprocidad y vinculan a las familias a través de las alianzas. En los casos de matrimonios interétnicos entre grupos originarios se mantiene el principio de la reciprocidad aunque circunstancialmente se cambien las reglas de la residencia. Los matrimonios interétnicos con carayanas, generalmente, implican una ruptura del sistema de intercambios y una pérdida de control de las familias y comunidades sobre sus miembros.

Los misioneros propiciaron matrimonios interétnicos entre miembros de los grupos más tempranamente reducidos y miembros de los grupos que aún se encontraban dispersos en la selva, en el marco de

un sistema de valores colonial. Esto se ha traducido en una estructura jerárquica de los grupos étnicos que perdura y se reproduce en la actualidad porque los grupos han internalizado esos valores coloniales.

En esta estructura se observa, a su vez, una jerarquía intergenérica producto del menosprecio a las mujeres de los grupos étnicos subalternizados en contraste con la valoración de los hombres de estos mismos grupos y de las mujeres de los grupos étnicos considerados "superiores" en la jerarquía interétnica. Esto permite corroborar lo que De la Cadena (1992) dice respecto de la condición de las mujeres: las más indias, las más menospreciadas. Asimismo, esta valoración interétnica e intergenérica permite comprender la mayor frecuencia de matrimonios entre mujeres de un grupo étnico considerado "superior" con hombres del grupo étnico subalternizado, lo que coincide con la baja incidencia de matrimonios interétnicos entre hombres de un grupo étnico "superior" con mujeres de un grupo subalternizado.

Con relación a los matrimonios interétnicos, la estructura colonialmente estamentada genera dos fuerzas antagónicas. Una que motiva a que individuos de los grupos subalternizados busquen ascenso social a través del matrimonio, y otra que los inhibe, precisamente, por la existencia de "menosprecios escalonados" entre los grupos étnicos (Rivera, 1996). Por esta estructura, "el ascenso social" a través del matrimonio resulta conflictivo y en ningún caso se traduce en procesos lineales y expeditos de movilidad social.

Con relación a la situación de los géneros, el sistema de arreglos matrimoniales, la residencia matrimonial, la división del trabajo, la inserción en el mercado y el sistema de valores son factores que, al articularse de diferente manera, dan como resultado diferencias importantes entre los grupos étnicos. El tiempo de descanso es un indicador sintético de tales diferencias.

Entre los factores mencionados, la residencia matrimonial y los valores aparecen como los elementos menos variantes, seguidos de la división del trabajo. En tanto que los arreglos matrimoniales y la inserción en el mercado aparecen como los elementos más dinámicos.

A partir de la identificación de las diferencias en la división del

trabajo, se puede establecer la existencia de dos modelos: la división del trabajo complementaria y la diferenciada. Entre estos modelos pueden existir matices intermedios. Esta abstracción de las diferencias permite establecer la dependencia de los sistemas de acceso intergenéricos a las áreas de uso de los recursos naturales respecto de la división del trabajo. A partir de esto, también se establecen diferentes sistemas de conocimientos y experiencias relacionados con las tecnologías, hábitat y comportamientos de las especies silvestres.

Las diferentes formas de división del trabajo dan lugar a un conjunto de percepciones que operan como mecanismos de exclusión o de descalificación "del otro" que inhiben los matrimonios interétnicos.

La distinción de esferas económicas (reciprocidad y mercado) está vinculada con la valoración de productos de orden femenino y masculino. Esto permite establecer, en la esfera de la reciprocidad, que en el plano de los valores hay un reconocimiento mutuo entre hombres y mujeres; sin embargo, en el plano de la distribución, son las prácticas de la residencia matrimonial las que determinan que esta distribución favorezca más al núcleo del hombre o de la mujer. Por el contrario, con relación a la esfera mercantil, la valoración, el control y el dominio de los géneros depende, en el plano simbólico, de si los productos que ingresan al mercado corresponden al orden femenino o masculino y, en el plano económico, del control que los géneros tengan sobre la producción y la circulación de dichos productos y de si éstos son, a su vez, valorados externamente, es decir, si tienen ventajas en su comercialización. Esto significa, de acuerdo con Stocks (1984), que la situación de los géneros está influida por la valoración interna de los productos de un dominio u otro y de su valoración externa.

Las calificaciones que los grupos étnicos se atribuyen a sí mismos y a los otros sintetizan: 1) el nivel de auto estima y de reafirmación; 2) las valoraciones que atribuyen a los otros; 3) el conocimiento que tienen de los otros grupos étnicos, aspecto relacionado con la proximidad geográfica y, por tanto, con el nivel de expansión territorial de cada grupo étnico; 4) la proximidad social y cultural que atribuyen a los otros con relación a sí mismos. Si se contrastan las calificaciones de los encuestados a su propio grupo étnico con las que asignan a las mujeres de su mismo grupo, se ve que los grupos étnicos con mayor

valoración de sí mismos valoran también a las mujeres de su propio grupo. Por el contrario, los grupos étnicos con una baja valoración de sí mismos también dan menores calificaciones a las mujeres de su propio grupo étnico.

A la luz de los hallazgos de esta investigación que muestran la complejidad de las relaciones interétnicas e intergenéricas, las políticas institucionales requieren ser diseñadas sobre la base de procesos investigativos y atendiendo a las particularidades ya no solamente de la región sino de los grupos étnicos que la componen. Los grupos étnicos no son entidades enteramente frágiles y han sido capaces de sobrevivir y reproducirse bajo modalidades diversas; sin embargo, no se puede perder de vista que, unos más que otros, comparten grados de vulnerabilidad que de no ser tomados en cuenta pueden conducir a su extinción.

El estudio también muestra la internalización del menosprecio de unos grupos por otros a partir de una matriz colonial generalizada en la sociedad beniana y boliviana. Esto implica una importante reflexión para las organizaciones indígenas, pues la construcción de una sociedad descolonizada pasa no solamente por observar críticamente el modo cómo "los otros" se relacionan con "nosotros" sino también cómo "nosotros" nos relacionamos con "los otros". En esta situación, una valoración positiva de los géneros y, particularmente, de las mujeres se presenta como un indicador de la salud no solamente reproductiva del grupo étnico sino fundamentalmente del bienestar y de las posibilidades de su reproducción social y cultural.

Bibliografía

Altamirano, Diego Francisco

1979 Historia de la Misión de los Mojos c.a. 1715. Instituto Boliviano de Cultura. Colección: Biblioteca José Agustín Palacios. La Paz.

Alvarado, Mario

1996 La relación entre inserción al mercado y la deforestación mediante el chaco agrícola nuevo en familias de comunidades chimanes, yuracarés y moxeñas dentro de territorios indígenas. Tesis de Grado, Universidad Mayor de San Andrés, Facultad de Ciencias Sociales, Carrera de Antropología. La Paz - Bolivia

Antelo, Miguel

1887 Gobierno: Los Sucesos del Beni: Informe del Sub-Correjidor... Sobre los Sucesos de la Guayochería en el Beni. Los Debates N° 117. Año II. Sucre, 10 de noviembre.

Arteche, Gumercindo Gómez de

1989 JHS. Misión de los Pp. Astrain, Manzanedo y Arteche c.a. 1887. CIDDEBENI. Serie Documentos Históricos. Publicación N° 13. Trinidad.

Barnadas, Josep

1985 Introducción A: Francisco Javier Eder S.J., Breve Descripción de las Reducciones de Mojos. Historia Boliviana. Cochabamba.

Barth, Frederik

1974 Esferas Económicas en Darfur. En: Temas de Antropología Económica. Raymond Firth, comp. Fondo de Cultura Económica. México.

1976 Los Grupos Étnicos y sus Fronteras. Fondo de Cultura Económica. México.

Beghin, Fracois - Xavier
1976 Exacciones de las poblaciones indias de Amazonía c.a. 1951. En: El etnocidio a través de las Américas. Robert Jaulin, comp. Siglo XXI editores. México.

Bergeron, Silvia; Moy, Eusebio; Moscoso, Gretzel
1996 Etnobotánica y diversidad florística cuali y cuantitativa de las comunidades de San Pablo del Isiboro en el territorio indígena parque nacional Isiboro Sécure (TIPNIS). CIDDEBENI, TIPNIS. Santa Cruz - Bolivia.

Block, David
1997 La Cultura Reduccional de los Llanos De Mojos. Historia Boliviana. Sucre.

Bolívar, Gregorio de
1906 Relación de la Entrada del Padre Fray..., en Compañía de Diego Ramírez de Carlos, a las Provincias de los Indios Chunchos, En 1621. En: Maurtúa, Juicio de Límites entre el Perú y Bolivia.

Brito Sandóval, Sonia
1998 Mujeres Indígenas Protagonistas de la Historia. Tijaraipa. La Paz.

Califano, Mario
1999 Los Indios Sirionó de Bolivia Oriental. Ciudad Argentina. Buenos Aires.

Cardoso de Oliveira, Roberto
1976 Identidades, Etnia e Estructura Social. Livraria Pineira Editora. Sao Paulo.

Cardus, José
1886 Las Misiones Franciscanas entre los infieles de Bolivia. Descripción del Estado de ellas en 1883 y 1884. Imp. Concepción, Barcelona, España.

Carvalho Urey, Antonio
1983 Beni: Interpretación Histórica. Trinidad.

Castillo, José del
1906 Relación De La Provincia De Mojos Descripción De La Provincia, Ríos Y Sitios De Los Pueblos c.a. 1676. En: Documentos para la Historia Geográfica de Bolivia. Compilados y anotados por Manuel Vicente Ballivián. Vol. I. Época Colonial. Las Provincias de Mojos y Chiquitos. La Paz.

Castillo, Marius del
1929 El Corazón de la América Meridional (Bolivia). Tomo Primero.

CIDDEBENI
1998 Proyecto de Investigación "Genero y Etnicidad en la Amazonía Boliviana: Intercambios Matrimoniales y Relaciones Interétnicas en los Llanos de Mojos". Trinidad.

Clastres, Pierre
1978 La Sociedad contra el Estado. Ed. Monte Ávila. Barcelona.

Cors, José.
1911 Apuntes sobre guarayos. Tarata. Archivo de la Comisaría Franciscana de Bolivia.

Cortez Rodríguez, Jorge
1989 Notas al Diario del P. Gumercindo Gómez de Arteche. En: JHS Misión de los PP Astrain, Manzanedo Y Arteche c.a. 1888. CIDDEBENI. Serie: Documentos Históricos. Publicación N° 13. Trinidad, abril.

Daillant, Isabelle
1994 Sens Dessus Dessous. Organisation Sociale et Spatiale des Chimanes d'Amazonie Bolivienne. These présenté en vue du grade de docteur de l'université de Paris X. UMR 116. Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative. Université de Paris X.

De la Cadena, Marisol

1997 Mujeres son más Indias. En: Espejos y Travesías. Antropología y Mujer en los 90. Isis Internacional.

Denevan, William
1980 La Geografía Cultural Aborigen de los Llanos de Mojos. Ed. Juventud. La Paz.

D' Orbigny, Alcides
1944 El hombre americano c.a. 1832. Editorial Futuro. B. Aires.

1946 Descripción Geográfica Histórica y Estadística de Bolivia c.a. 1832. Colegio Don Bosco. La Paz.

1958 Viajes por Bolivia. Biblioteca de autores bolivianos c.a. 1831. Tomo I. La Paz. Bolivia.

Eder, Francisco Javier
1985 Breve Descripción de las Reducciones de Mojos c.a. 1772. Historia Boliviana. Cochabamba.

Equipo Pastoral Rural
1997 Sokreono. Equipo Pastoral Rural. Trinidad.

García Jordán, Pilar
1998 Fronteras, colonización y mano de obra indígena en la Amazonía Andina (siglos XIX - XX). La construcción del espacio socio-económico amazónico en Ecuador, Perú y Bolivia. Pontífica Universidad Católica del Perú. Universitat de Barcelona. Perú.

Garriga, Antonio
1906 Linderos de los Pueblos de las Misiones de Mojos, Declarados y Confirmados por el P. Provincial en su Visita de 1o. de Octubre de 1715. En: Maurtúa. Juicio de Límites entre Perú y Bolivia.

Gibbon, Lardner
1993 Exploración del Valle del Amazonas. Tomo II c.a. 1852. Monumenta Amazonica. Ceta - Abya-Yala - IIAAP. Quito - Ecuador.

Godelier, Maurice

1973 Modos de Producción: Relaciones de Parentesco y Estructuras Demográficas. En: Antropología y Economía. Anagrama. Barcelona.

Gonzáles Jiménez, Rocío

1996 Sistematización de los conocimientos indígenas, evaluación del monitoreo e uso de fauna y flora en San Pablo. Santa Cruz de la Sierra.

Gonzáles, Echevarría

1994 Teorías del Parentesco. Nuevas Aproximaciones. Eudema. Antropología Horizontes. Madrid.

Gonzáles Montes, Soledad

1993 Mujeres y Relaciones de Genero en la Antropología Latinoamericana. El Colegio de México. México.

Grupo Temático Género

1997 A Propósito del Género 1: Propuesta Metodológica. Lima.

Haenke, Tadeo

1974 La descripción geográfica, física e histórica de las montañas habitadas por la nación de indios yuracarés. Ed. Los amigos del libro. La Paz - Bolivia.

Hern, Warren

1994 Conocimiento y Uso de Anticonceptivos Herbales en una Comunidad Shipibo. En: Amazonía Peruana. Mujer Amazónica. N° 24. Junio

Holmberg, Allan

1978 Nómadas del Arco Largo. Instituto Indigenista Interamericano. Series especiales. México.

Huanca, Tomás

1995 Diagnóstico preliminar sobre Economía y Agricultura Indígena en tres comunidades de Parque Isiboro Sécure: Asunta, Tres de Mayo y Puerto San Lorenzo. Informe Final. Gainesville.

Jones, James
1980 Conflict Between Whites and Indians on the Llanos de Moxos, Beni Department: A Case Study in Development from the Cattle Regions of the Bolivian Oriente. Tesis doctoral. Universidad de Florida. (Inédita).

Kudrenecky, John y Ramos, Mario
1995 Estudio sobre uso de recursos en las comunidades del TIPNIS. Proyecto: Centro de Gestión, Capacitación e Investigación del TIPNIS. CIDDEBENI/CERES-FTPP.

Lagarde, Marcela
1993 Los Cautiverios de las Mujeres: Madresposas, Monjas, Putas, Presas y Locas. Universidad Autónoma de México.

Lehm Ardaya, Zulema
1966 El Saber y el Poder en la Sociedad Mojeña: Aproximación desde una Perspectiva de Género. En: Rivera, Silvia compiladora, Ser Mujer Indígena, Chola o Birlocha en la Bolivia Postcolonial de los años 90. Ministerio de Desarrollo Humano. Secretaría Nacional de Asuntos Étnicos, de Género y Generacionales. Subsecretaría de Asuntos de Género. La Paz.

1998 Etnicidad y Género en la Amazonía Boliviana: Intercambios Matrimoniales y Relaciones Interétnicas en los Llanos de Moxos: Cabildos, Hechiceros, Sobadores y Profetas: Una aproximación al tema del poder entre los mojeños. Ponencia presentada a la Reunión Anual de Etnología. MUSEF.

1999 Milenarismo y Movimientos Sociales en la Amazonía Boliviana: La Búsqueda de la Loma Santa y la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad. APCOB - CIDDEBENI - OXFAM/ AMÉRICA.

Limpias Saucedo, Manuel
1942 Los Gobernadores de Mojos. Escuela Tipográfica Salesiana. La Paz.

Marbán, Pedro
1899 Relación de la Provincia de la Virgen del Pilar de Mojos c.a. 1676. En: Revista de la Sociedad Geográfica e Histórica de La Paz. Nos. 1 y 2.

Masai, Carlos; Ayreyu, Ebert; Lehm, Zulema
1993 Bolivia: estudio de caso del pueblo guarayo. Estudio estrategias de subsistencia, desarrollo autónomo y manejo sustentable de recursos para los pueblos indígenas y sus territorios en la cuenca amazónica. Santa Cruz. CIDOB-COICA-OXFAM AMÉRICA.

Mead, Margaret
1982 Sexo y Temperamento. Paidós Studio Básica. Buenos Aires.

Meggers, Betty
1989 Amazonía. Un paraíso Ilusorio. Siglo XXI editores. Tercera Edición en Español.

Mendizábal, Santiago. R.P. Comisario Provincial de la Bética en Bolivia
1952 Vicariato Apostólico del Beni. Descripción de sus Territorios y sus Misiones.

Mendoza, Gunnar
1957 Bibliografía guaraya preliminar. Revista del Instituto de Sociología boliviana, año XVII, N° 5. Universidad de San Francisco Xavier. Sucre

Metraux, Alfred
1973 Religión y Magias Indígenas de América del Sur. Ed. Aguilar. Madrid.

Miller, Leo E.
1997 Los Indígenas Yuracarés de Bolivia Oriental. En: Anotaciones de los Yuracarés. Comp. Julio Ribera.

Morán, Emilio
1993 La Ecología Humana de los Pueblos de la Amazonía. Fondo de Cultura de Económica. México.

Moreno, Gabriel René
1973 Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos. Librería Editorial Juventud. La Paz.

Navia, Carlos
1999 Los Desafíos del Desarrollo Sostenible en el Beni. CIDDEBENI.

Nordenskiöld, Erland
1989 Indios y Blancos c.a. 1911. Traducción preliminar de Edwin Salas Russo (inédito).

1997 Mi viaje a Bolivia, 1908 - 1909 En: Ribera, Julio (comp) Anotaciones sobre los yuracaré. Ed: Comisión de la Pastoral Indígena, Vicariato Apostólico del Beni, Trinidad - Beni.

Ocampo Moscoso, Eduardo
1982 Wanda Hanke en la Etnografía Boliviana 1952 - 1958. Librería Editorial Juventud. La Paz - Bolivia.

Orellana, Antonio de
1972 Relación de la Vida y Muerte del Padre Cipriano Barraza c.a.1704. En: Mathei: Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica. Santiago.

1906 Carta del Padre... Sobre el Origen de las Misiones de Mojos, 18 de Octubre c.a. 1687. En: Maurtúa. Juicio de Límites entre el Perú y Bolivia. Tom. 10. Imp. de los hijos de M.G. Hernández. Madrid.

Parejas Moreno, Alcides
1976 Historia de Mojos y Chiquitos a Fines del S. XVIII. Instituto Boliviano de Cultura. La Paz.

Paulson, Susan
1996 Familias que no "conyugan" e identidades que no conjugan: la vida en Mizque desafía nuestras categorías. En: Ser Mujer Indígena, Chola o Birlocha en la Bolivia Postcolonial de los años 90. Comp. Silvia Rivera Cusicanqui.

Paz, Zarella

1991 Hombres de Río, Hombres de Camino: Relaciones Interétnicas en Las Nacientes del Río Mamoré. Tesis de Licenciatura. Universidad Mayor de San Simón. Cochabamba. (Inédita.)

PDCR. Departamento de Desarrollo Municipal. Gerencia Fortalecimiento Municipal.
1995 Plan de Desarrollo Municipal de San Andrés. Trinidad. Beni.

Penner, Irma
1992 Historias de Mujeres Guaraní. UNICEF/CIPCA. Bolivia. Recopilación.

Pineda, Roberto
1987 Procesos de Reconstrucción Cultural y Violencia en el Amazonas. En: Funcol- Cuadernos del Jaguar. Grupos Étnicos, Derecho y Cultura. Bogotá.

Pinto Parada, Rodolfo
1978 Rumbo al Beni. Editorial Serrano. Cochabamba - Bolivia.

Puma y Bogado, Daniel
1997 Diagnóstico de la comunidad de Puerto San Lorenzo. CIDDEBENI (Inédito).

Reeve, Mary Elizabeth
1988 Los Quichua del Curaray. El proceso de formación de la Identidad. Ediciones Abya Yala. Ecuador.

Ribera, Marco Octavio
1992 Plan Preliminar de Manejo. Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécure. Trinidad. CIDDEBENI/Subcentral Isiboro-Sécure. (Inédito).

Ribeiro, Darcy
1977 Fronteras Indígenas de la Civilización. Siglo XXI editores. Cuarta Edición. México.

Riester, Jürgen
1976 En Busca de la Loma Santa. Editorial Los Amigos del Libro. La Paz - Cochabamba.

Rivera Cusicanqui, Silvia
1996 Ser Mujer Indígena, Chola o Birlocha en la Bolivia Postcolonial de los Años 90. Ministerio de Desarrollo Humano. Secretaría Nacional de Asuntos Étnicos, de Género y Generacionales. Subsecretaría de Asuntos de Género.

Rubin, Gayle
1996 El Tráfico de Mujeres: Notas sobre la Economía Política del Sexo. En: El Género y la Construcción Cultural de la Diferencia Sexual. Comp. Marta Lamas. Programa Universitario de Estudios de Género.

Santos, Fernando
1992 La Sublevación Mesiánica y Anticolonial de Juan Santos Atahuallpa, 1742-1752. En: Etnohistoria de la Alta Amazonía. Eds. Abya Yala. Ecuador

1993 From Prisoner of the Group to Darling of the Gods: An Approach to the Issue of Power in Lowland South America. In: L'Homme. Avr - déc. XXXIII (2-4).

Santos, Fernando y Barclay Frederica (editores)
1994 Guía Etnográfica de la Alta Amazonía. Vols. I y II. Serie Colecciones y Documentos. FLACSO Sede Ecuador / IFEA. Quito, Ecuador.

Secretaría de Asuntos Étnicos, Instituto Nacional de Estadística, Confederación de Indígenas de Bolivia
1994 Primer Censo Indígena Rural de Tierras Bajas, Bolivia.

Stearman, Allyn
1984 The Yuqui Connection: Another Look at Sirionó Deculturation.

1987 No longer nomads: The Sirionó Revisited. University of Central Florida. Hamilton Press. Boston.

1989 Los sirionó: un caso clásico. Scripta Ethnológica XII. Buenos Aires.

Steward, Julian H., y Louis C. Faron
1959 Native Peoples of South America. New York, Mc Graw Hill
Book Co.

Stocks, Kathleen y Anthony
1984 Status de la mujer y cambio por aculturación: Casos del Alto Amazonas. En: Amazonía Peruana N° 10. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. Lima.

Stötzel, Michael Heinrich Wolfgang
1980 Nosotros también somos buenas personas. Sobre la integración y la marginalización de los Guarayos; un grupo de indios campesinos del llano del oriente boliviano Univ. "Rheinischen Friedrich Wilhemls"; Bonn. (Traducción: Lic. Erlan Vargas Semo. Trinidad 1999.)

Suaznabar, Berta
1992 Diagnóstico interno de APCOB sobre Guarayos. Santa Cruz.

1995 Mujer ayorea. Santa Cruz.

Tormo, Leandro
1978-1981 Historia Demográfica de las Misiones de Mojos. En: Misionalia Hispánica. Revista Cuatrimestral Editada por el Instituto Enrique Florez. Año XIII. Nos 113 y 114.

Vargas, Miriam
1994 Organización política y prácticas socioeconómicas de lo yuracaré, movima en el Territorio Indígena Multiétnico. CIDDEBENI. Trinidad - Beni.

Von Holten
1997 La tierra de los yuracarés y sus habitantes En: Ribera, Julio Anotaciones sobre los yuracaré. Ed: Comisión de la Pastoral Indígena, Vicariato Apostólico del Beni, Trinidad - Beni.

Whitten, Norman
1987 Sacha Runa. Etnicidad y Adaptación en los Quichua hablantes de la Amazonía Ecuatoriana. Abya - Yala. Quito.

Zajechowski, Kelly
1989 Cultural and Economic Changes in Three Trinitario Communities in The Face of Increasing Colonization in the Isiboro Secure National Park. Lesley College Graduate School. May.

Zapata, Agustín (S.J.)
1906 Carta del Padre... Al Padre Joseph de Buendía, en la que dá noticias del Paititi. 8 de mayo de 1695. En: Maurtúa, Víctor. Juicio de Límites entre el Perú y Bolivia (Prueba peruana). Madrid.

Zarzar, Alonso
1983 Intercambio con el Enemigo: Etnohistoria de las Relaciones Intertribales en el Bajo Urubamba y Alto Ucayali. CIPA. Documento 5. Lima.

Autoras

Zulema Lehm Ardaya

Es licenciada en Sociología. Cursó una maestría en Ciencias Sociales con mención en Estudios Amazónicos en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales de Ecuador. Desde 1987 trabaja en relación a los pueblos indígenas de la Amazonía. Fue directora del Centro de Investigación y Documentación para el Desarrollo del Beni (CIDDEBENI) y, posteriormente, responsable de la Unidad de Planificación e Investigación de dicha institución. Tiene más de una decena de publicaciones y artículos relacionados con las temáticas indígenas y de género. Docente invitada en las maestrías del CESU y la Universidad de la Cordillera. Actualmente trabaja como investigadora independiente.

Tania I. Melgar Henrich

Es licenciada de Historia de la Universidad Amistad de los Pueblos de Moscú (Rusia). Durante dieciséis años, docente de Sociología en la Universidad Técnica del Beni; desde 1991 es miembro del equipo técnico de CIDDEBENI apoyando a la consolidación de Territorios Indígenas del Beni. Elaboró, junto a un equipo multidisciplinario, un diagnóstico socioeconómico del Beni. Contribuyó a la elaboración de la investigación "Hacia una propuesta indígena de descentralización del Estado", patrocinada por CIDDEBENI-CPIB, y realizó la Caracterización Preliminar de la Demanda Territorial Itonama.

Mercedes Noza Moreno

Es estudiante de la Carrera de Sociología de la Universidad Gabriel René Moreno de Santa Cruz. Participó en prácticas universitarias relacionadas con el levantamiento de diagnósticos rurales participativos y estructura agraria de pueblos indígenas. Formó parte del equipo de Investigación de la Dirección de Investigación de la UAGRM para la elaboración de Planes de Desarrollo Municipales de cinco municipios del departamento de Santa Cruz. Actualmente forma parte del equipo consultor de CIDDEBENI.

Kantuta Lara Delgado

Es licenciada de la Carrera de Antropología de la Universidad Técnica de Oruro; realiza una maestría en Ciencias Sociales con Mención en Antropología en la Universidad de la Cordillera. Desde 1995 participó de numerosos seminarios, cursos, talleres y encuentros relacionados con etnología, antropología, etnoecología amazónica y género. Actualmente se especializa en antropología amazónica.

Este libro se terminó de imprimir el mes de abril de 2002,
en los Talleres de Editorial Offset Boliviana Ltda. "EDOBOL".
Calle Abdón Saavedra N° 2101 – Teléfonos: 241 0448 • 241 2282 • 241 5437
Fax: 242 3024 – Casilla 10495
La Paz – Bolivia